

جاه دنیا دیدوکن شاه جهانه ویرکیبیدنه
معرفت منصبك اما که ویرن مولادنه

۲۲۰ ورقدر

شرح محاكمات لملا لاری
رحمه الله تعالی

کلام وعقائد
نومرو
٩

ابعادی
٢٢٢ × ١٥٠
١٥٧ × ٧٣

٨٨٠

بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه فان
تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين احدهما
ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله والثانى ان يذكر لفظ دال
على اسمه كما فى التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله يراد به اسمه
تعالى فقد ذكرها هنا اسمه لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه
مطلقا فيستفاد ان التبرك او الاستعانة لجميع اسمائه واما
كلمة الباء فهى وسيلة الى ذكره على وجه يوذن بجعله مبداء للفعل
فهى من تتمة ذكره على الوجه المصر فبطل ما توهم من ان الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله تع لان الباء ولفظ الاسم ليس شىء منهما اسما له
تع فان قلت ما فائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلنا
فائدة ما اشرنا اليه من تعميم التبرك باسمائه كذا ذكره بعض المحققين
ولبعض المدققين فيه بحث ولنا عنه جواب اوردناه فى شرحنا
على التفسير البيضاوى فان قلت لا فرق بين باسم الله وبين بالله
على مذهب اهل السنة كما قيل من ان اسم ليس بلفظ عندهم بل عين

المسمى بدليل قوله تع ما تعبدون من دونه الا اسما سميتموها
وهم انما عبدوا الذات لا العبارات وايضا التسمية انما تكون للذوات
لا العبارات وقوله تع سبح اسم ربك الاعلى فان التسبيح والتنزيه
انما يكون للذات القديم المنزه عن النقايص لا للعبارة التى هى
فى حيز الحدوث والنقصان قلت هذا رأى عاطل لبعض الظاهر
ين منهم فان المحققين منهم على ان اسم لفظ وانما اطلق فى الاية
الاولى على الذوات مجازا تنبيها على ان تلك الذوات ليست
الا كالفاظ وعبارات اخترعوها من عند انفسهم وفى الاية
الثانية بمعنى اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص
كذلك يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له تع عن الرفث وسوء
الادب فان قلت قال المصر قدس سره فى بعض تصانيفه ليس
الاسم باصطلاح الصوفية هو اللفظ بل هو ذات المسمى باعتبا
صفة وجودية كالعليم والقدير او عدمية كالقدوس والسلام
قلت المراد منه ما صدق عليه الاسم على ما دل عليه الامثلة لا اسم
والكلام هاهنا فى اسم هذا واعلم انه قال المصر فى شرح النفس
وتسمية الله تع هو باعتبار يقينه فى شان الحاكم فيه على شيونه
القابلة منه احكام واثاره وتسمية الرحمن عبارة عن انبساط
وجوده المطلق على شيونه الظاهرة بظهوره فان الرحمة نفس
الوجود الرحمن الحق من حيث كونه وجودا منبسطا على كل
ما ظهر به ومن حيث كونه ايضا باعتبار وجوده له كمال القبول
لكل حكم فى كل وقت بحسب كل مرتبة وحاكم على حاكم وتسمية

الرحيم هو من جهة كونه مخصِصا ومخصَصا لانه خصص
بالرحمة العامة كل موجود ويقرب منه ما قال بعض المحققين
الله اسم للذات الالهية باعتبار ان الكل منه واليه وجود
او ماهية ومرتبة والرحمن اسم للذات باعتبار افاضة الرحمة
العامة اعني الوجود على الممكنات والرحيم اسم لها باعتبار
تخصيص كل ممكن بحصة من تلك الرحمة اعني الوجود الخاص
وما يتبعه من وجود كمالاته فلو لم يورد كذلك لم يكن على
النهج الواقع ذوقا وشهودا عقلا ووجودا الحمد هو في
الحقيقة اظهار الصفات الكمالية للمحمود وذلك قد يكون
بالقول كما اشتهر في تعريفه اللغوي بانه ثناء باللسان على الجميل
الاختياري على قصد التعظيم وقد يكون بالفعل وهذا اقوى
لان الافعال التي هي اثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية
عقلية لا يتصور فيها خلاف بخلاف الاقوال فان دلالتها
عليها وضعية قصدية وقد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا
القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك انه تع حين
بسط بساط الوجود على الممكنات التي لا تحصى ووضع عليه
موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله
واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل
ذرة من ذرات الوجود يدل عليها ولا يتصور في العبارات
مثل هذه الدلالة ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال المحقق القونوي

في تفسيره

في تفسيره للفاتحة الحمد هو الثناء وهو نوعان احدهما
وهو العام وهو الحمد بما عليه المحمود والثاني اخص منه وهو
الحمد بما يكون منه ويسمى شكرا وكل ما ينسب الى الجناب
الالهي بلسان المدح والثناء لا يخ اما ان يفيد امرا ثبوتيا او
سلبيا فالسلب راجع الى التسبيح والاثبات مندرج في الحمد
وبالجملة صيغه حمد مصدر ست مصدر بلام جنس مترادف
بلام اختصاص يعني جنس مفهوم حمد خواه مبني للفاعل
وخواه للمفعول اعني حامدية ومحمودية مختص است
بحضرت حق سبحانه وتعالى زيراكه در جميع مراتب وجود هم
حامد او ست وهم محمود بزبان هر ستاينده نغمات حمد وثناي
خود سرايد وور لباس هر ستوده لمعات جمال خود نمايد
رباعي در چشم عيان شاهد ومشهود توئي در قبلهٔ جان
ساجد ومسجود توئي بي نام ونشان قاصد ومقصود توئي
بي گوش زبان حامد ومحمود توئي لله قيل انه اسم للذات الموصوفة
بجميع الصفات اي المسماة بجميع الاسماء ولهذا يطلقون
الحضرة الالهية من هي اي المطلقة الصادقة عليها مع
جميعها او بعضها او لا مع واحد منها كقوله تع قل هو الله احد
كذا في كتاب اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين عبد
الرزاق الكاشي وضعف الاول ظاهر فان ذلك يحتمل ان يكون
كما قال المحقق الشريف في شرح المواقف والصحيح ان
لفظة الله على تقدير كونها صفة في الاصل فقد انقلبت

على حضرة الذات مع جميع الاسماء
وعندنا هو اسم الذات الالهية
صح

علماً مشعراً بصفات الكمال للاشتهار ولا يرد على الثانی ان
الذات الالهية من حيث هی هی لا تعقل فكيف يكون موضوعاً
لان المراد ان الموضوع له هو الذات البحت المتصور بصفة من
صفاته فان ما تعقل الذات به آلة لملاحظة الموضوع له وليس
بداخل فيه كما تقرر ذلك عندهم فی مثل اسماء الاشارة والموصلات
نعم فيه بحث اخر وهو ان المتبادر من الثانی ان لفظة الله علم
له تع وقد تقرر ان الصوفية والمعتزلة والحكماء ذهبوا الى ان
وضع العلم الشخصی فی حقه محال كما صرح به المحقق القونوی
فی تفسيره للفاتحة فتأمل فيه وتحقيقه ان نفی علمية راجع
الى نفی علمية للذات البحت المطلق فان الذات من حيث اطلاقها
عن الموجودية والموصوفية بالاسماء والصفات لا تتعين
اليه الاشارة ولا تعلم ولا يكون لها اسم واثبات علمية راجع
الى انه علم للذات الموجدة الموصوفة بالالوهية قال بعض المحققة
اعلم ان هذا الاسم فی مشرب التحقيق علم للذات الموحدة الموصوفة
بالالوهية والربوبية وساير النعوت والصفات الوجوبية
لا مطلقا من حيث اطلاق الذات ولا منافات بينه وبين
ما فی الاصطلاحات فانه قال ايض وعندنا هو اسم الذات
الالهية وقوله ای المطلقة ليس بمعنی الاطلاق عن الالهية و
والموجدية والموصوفية بالاسماء والصفات الذی تجلی
ای انكشف بذاته لذاته ذات الشیء حقيقته وهو منقول عن
مونث ذو بمعنی الصاحب لان المعنی القايم بنفسه بالنسبة

الحا

الى ما يتقوم به او افراده يستحق الصاحبية والمالكية و
اطراده فی لسان حملة الشريفة دليل على ان الاذن فی الاطلاق
صادر وما قيل ان اطلاقه عليه تع من جهل المتكلمين لان
ذات تانيث ذو وهو جلت عظمته لا يصح له الحاق تاء
التانيث ولهذا امتنع ان يقال علامة وان كان اعلم العالمين
مدفوع بانه قد انمحى اثر التانيث من معناه وصورة تائه بخلاف
علامة قال المص قدس سره فی شرح النقش حضرت ذو الجلال
والافضال در ازل آزال ذات خود را بذات خود می دانست
وقد افادوا ذلك بقولهم تجلی بذاته لذاته فتعين فی باطن علمه
مجالی ذاته وصفاته چه بهمان دانستن هرچه از آغاز فرینش
باز پرتو هستی بران افتاده یا خواهد افتاد الى ابد الآباد درین
جهان یا دران جهان حتى المحسوسات میدانست زیرا که حقیقة
حق سبحانه عبارت از تعینی است کلی که جامع جمیع تعینات
کلیه وجزئیه ازلیة وابدیة است ان را تعین اول گویند پس
علم او بتعینات نامتناهی بعینه علم او باشد بذات خود فان
المراد من تعين مجالی ذاته وصفاته فی باطن علمه هو انه تعالى
بذاته عالم فی ازل الازل جميع حقايق الاشياء وبسبب علمه
تعالى بها حصل لتلك الماهيات تعينات علمية ووجودات
ظلية وانما صارت تلك الماهيات مجالی ومرايا ذاته و
صفاته لانها هی المسماة بالاعيان الثابتة فی عرفهم و
قد تقرر عندهم الحقا ما شمت رايحة الوجود بل هی

فاذكره من جهله
وسوء ظنه بائمة
الاسلام وامراء
الكلام لا من
جهلهم

لانه حصل لفيضه الاقدس صور الاشياء المعلومة له
فی ذاته فانه علمه تع بما سواه بحصول صورها فی
قال بعض الفضلاء بالفارسية علم حق تعالى
او عین ذات است وعلم او بعالم صور اشیا است
در و خواه کلی و خواه جزوی و لا شك ان للصور
العلمية القائمة بذاته تعالى تعينات بمنازيها
كل منها عن الاخريها والمراد من باطن علم العدم
الخارجی والوجود الظلی الذهنی فانه بطل كان
الوجود الخارجی ظاهر رحمه الله

باقية على ما كانت عليه من العدم والواجب هو الوجود
البحت فيحصل بينهما كال التقابل الذى هو شرط التجلى
فى المرءة والمجلى فصارت مجالى له تع قال ختم المحققين
الروانى فى شرح رباعياته بالفارسية آيينه ما بكلى از لون
خالى بباشد لون ننمايد ازين جهة مجلى ومظهر وجود حق
تعالى جز ممكنات كه معدومند فى ذ الحقا نتواند بود چه مظهر
تا از صفاتى كه اظهار ان ميكند خالى نباشد اظهار صفات
غير از و نيابد و مظهريت را نشايد چه ظهور صفات او مانع
ظهور صفات غير گرد ر چنانچه در مثال آب و آيينه روشن
است وفى قوله مجالى ذاته اشارة الى فائدة ايجاد ماهيات
الاشياء فى الوجود العلمى والخارجى فان الصوفية قالوا
جميل ان زمان از جمال خود بهره يابد كه حسن خود را در
آيينه مشاهده كند بنابرين وجود مطلق از سماء اطلاق
وغيب هويت نزول فرموده در مراى تعينات ومجالى
تشخصات تجلى كرد وحسن خود را در آيينهاى مختلف
ديده ودر هر آيينه صورتى مناسب او ملحوظ وبحسب تعدد
مظاهر كثرت پيدا شده فان قلت ان كان علمه بذاته هو بعينه
بماهيات الاشياء على ما مفصلا فلا يصح تفريعه عليه بالفاء
التفريعية المقتضية المغايرة بالذات والتعقيب لان علمه
تع بها ليس عقيب علمه تعالى بذاته لانه عينه قلت كلاهما
ممنوع قال الشيخ الرضى قد يفيد الفاء العاطفة للجمل

كون

كون ما بعدهما كلام مرتبا على ما قبلها فى الذكر لان مضمونها
عقيب مضمون ما قبلها فى الزمان نحو قوله تع وكم من قرية
اهلكناها فجاءها بأسنا ثم انعكست اثار تلك المجالى والمرايا
ولم يقل ثم انعكست تلك المجالى تنبيها على ما تقرر عندهم من
ان تلك المجالى اعنى الاعيان الثابتة ماشمت رايحة الوجود
فان ما ظهر منها انما هو اثارها وعلى ان تلك المجالى هى الصور
العلمية القائمة بذاته تع وانها عين الذات عندهم فلا تنعكس
هى بنفسها بل انما تنعكس اثارها فانها غير مجعولة بجعل الجاعل
عند الصوفية كما تقرر فى مظانه فليفهم الى ظاهره اى ظاهر علمه
تع من الباطن المراد من الظاهر والباطن هو الوجود والعدم
فى الخارج اى ثم خرج اثار تلك الماهيات التى مجالى ذاته وصفاته
من الوجود العلمى الباطن الذى هو العدم الخارجى الى الظاهر
الذى هو الوجود الخارجى على وفق وجودها العلمى فانها عكوس
منها فان الفيض الالهى ينقسم الى الفيض الاقدس عن شوايب
الكثرة وهو عبارة عن تجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء
واستعداداتها فى الحضرة العلمية والفيض المقدس وهو عبارة
عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات
فى الخارج وبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها
الاصلية فى العلم وبالثانى يحصل تلك الاعيان فى الخارج
وفى قوله ثم انعكست اشارة الى ما فى شرحه قدس سره
على النقش قال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات

الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة
عينه تعالى والفعل والقبول له يدان فهو الفاعل باحدى
يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش
فصح انه اوجد الشيء الا نفسه وليس الا ظهوره ولهذا قال
فصارت الوحدة اى الوجود الواحد من جميع الوجوه مبالغة
في وحدته كانه هو الوحدة الواجب لذاته كثرة اى الحقايق الممكنة
الموجودة الكثيرة كما تشاهدانت وتعاين على صيغة المعلوم رعاية
لسجع الباطن ان صورة جزئية حقيقية واحدة تصير كثرة مختلفة
اذا انطبعت في مرايا متكثرة مختلفة بالصغر والكبر والطول والقصر
والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات
وذلك لانه قد تقرر بينهم ان كل ما يدرك ويشاهد فهو حق
ظاهر في صورة خلق متوهم وهي الصورة الظلية فالظاهر هو الحق
لا غير وجميع العقلاء يدعون تنزيه الله تع مع كونهم مقيدين
لان العقل لا يقول الا بالتقييد ويثبتون الحدوث وينفونه
عن الحق سبحانه وينزهونه عنه واما العرفاء المحققون فلا يثبتون
الحدوث اصلا ورأسا فان شهود التوحيد ينفيه عن اصله ويثبته
بعد نفيه بالحق بمعنى تجلي الحق تع مع الآنات بوجوهه في الصور
فيكون الحدوث عندهم ظهوره تع في الصور المختلفة بالتجليات
المتعاقبة الغير المكررة وعند المحققين لا غير ولا اغيار المسماة
بالعالم عينه فهو سبحانه في جميع مقام الاحدية موهوم في مقام التفصيل
والكثرة فعين الصورة المتجلية على القلب عين الصورة القلبية

في الحقيقة وان اختلفت بالقابلية والمقبولية فالحق سبحانه
هو المتجلي والمتجلى له فان اعتبرت ظهور الواحد الحق سبحانه
في صورة الكثرة قلت المتجلي والمتجلى له وان اعتبرت احدية الجمع
نفيت الغير وقلت العين واحدة فان احدية جمع الوجود
تحكم بنفي السوى وتشهد بقوله كل شيء هالك الا وجهه
فلا تغب عنه في التجليات الغير المتناهية فانه واحد لا موجود غيره
واذا كان العين واحدة وليس في الوجود غير فالذي ظهر في صورة
هو الذي ظهر في صورة اخرى فتعين النور هو عين الظلمة هي
عين النور وكذا جميع المتضادات لا نها رحقيقة واحدة ومن
غفل عن مقام الوحدة يبقى في حجاب الكثرة وظلمتها وهو
مغموم ابد الاحتجابه وجهله فالوحدة منبع النور والكثرة منبع
الظلمة والتشنيع عليهم في هذه الدعاوى من قبل الجمهور
لا سيما المتشرعين من العلماء مشهور وتشنيع الصوفية على
الفقهاء والمتكلمين في كتبهم مسطور والعجب ان اكثر المحققة
من العلماء الرسمية مثل المحقق الطوسي والشيخ الرئيس والعلامة
النيسابوري وغيرهم صرحوا بهذه المسئلة حيث قال العلامة
النيسابوري في تفسيره لا ذرة من ذرات العالم الا ونور الانوار
محيط بها قاهر عليها قريب منها اقرب من وجودها اليها
لا بمجرد العلم فقط ولا بمعنى الصنع والايجاد فقط بل
بضرب آخر لا يكتشف عنه غير الخيال مع ان التعبير عن
بعض ذلك يوجب شنعة الجهال فلا تبادر الى النكير

والتكفير فلله دره قدس سره حيث ضمن خطبة رسالته مقا
صد العلم الالهي رعاية لبراعة الاستهلال فان فيه اشارة الى
ان الموجود الحقيقي منحصر فيه تع وانه لا موجود سواه فان
ما نشاهد ونعاين ليس الا الواحد الحق الذي صار بالتعينات
المختلفة كثيرة كما مر انفا فليفهم ثم لما كان الرسول صلى الله
عليه وسلم نعمة عظيمة ومنة جسيمة علينا لا يشاركه فيها
احد عقب تحميده تع بالصلوة عليه على وجه يشير الى تلك
النعمة العظمى فقال والصلوة المشهور انها من الله رحمة و
من الملائكة استغفار ومن البشر دعاء وقال بعض المحققين
الصلوة من الله تع لمن دون النبي رحمة وللنبي عم تشريف
وزيادة تكرمة وقال ابو العالية صلواة الله تعالى ثناؤه
عليه عند الملائكة وصلوة الملائكة الدعاء والحق هو
المشهور لان الرحمة من الله تعالى تتعلق بكل شيء بحسب
استعداد ذلك الشيء وطلبه اياها من حضرة الله تع فالرحمة
على العاصين المذنبين الغفران والعفو عنهم وعلى المطيعين
الرضا ولقاء الحق وعلى العارفين الموحدين ذلك مع افاضة
العلوم اليقينية وعلى المحققين الكاملين والمكملين من
الانبياء والاولياء عليهم الصلوة والسلام التجليات
الذاتية والاسمائية والصفاتية فالرحمة المتعلقة
بقلب النبي عم هي على مراتب التجليات الذاتية والاسمائية
الكمال استعداده وقوة طلبه اياها وفيضها من الاسم

الجامع

الجامع الالهي الذي هو منبع الانوار كلها ولو قال المص
والصلوة والسلام لكان اولى ليوافق الاهبة وفرارا
عن الكراهة فانه قال بعض الفقهاء افراد الصلوة عن
السلام عليه صلى الله عليه وسلم مكروه على من بر وسببه
لا بغيره من الانبياء فان تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر
على ما تقرر عند الادباء رجعت تلك الكثرة الى وحدتها
الاولى وذلك لانه عم كما كان واسطة لوجوداتهم في العلم
والعين ماهية ووجودا كذلك كان واسطة لكمالاتهم
قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وحمدا لكل
عين بايصالها الى كمالها وغاية كمالها رجوعها الى وحدتها
الاولى هذا ما حضر عندي في توجيه كلامه هذا ولعل الله
يحدث بعد ذلك وجها اوجه من هذا وعلى اله اهل بيته
لتبادره الى الفهم عند الاطلاق والمشهور ان اصله اهل
بدليل تصغيره على أُهَيل وليس لشيء لان الظاهر انه تصغير
اهل وان الال لا يصغر فقال الكسائي سمعت اعرابيا يقول
آل واُوَيل واهل واُهَيل والخلاف الفقهي فيه مشهور وقال
المص قدس سره اله هم الذين يؤل اليه امورهم صلى الله عليه وسلم
ومواريثه العلمية والمقامية والحالية اقول لا شك ان رأس
هؤلاء ورئيسهم المعصومون من اهل بيته رضي الله عنهم
المشهورون بالائمة الاثني عشر وصحبه جمع الصاحب وهو
كل مؤمن رأى رسول الله عم في حال حيوته ولو ساعة ولا يخفى

لانه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الخلق اجماعا

بالانس بل مدخل فيه مؤمنوا الجن الذين ادركوا خدمته و
صحبته في حال حياته بل يدخل فيهم الملائكة الفائزين بصحبته
حال حياته على قول من ذهب الى انه ءم مبعوث الى الملائكة
ايضا على ما صرح به في شرح البخاري للشيخ ابن الحجر الذين لهم
في وراثة هذه الفضيلة اى كونهم وسيلة وسببا في رجوع
تلك الكثرة الى وحدتها الاولى يد طولى اى قدرة كاملة
فان اطلاق اليد على القدرة مجاز مشهور وتوجيه الكلام
ظاهر فان الال والاصحاب رضى الله عنهم قدرة في ايصال الخلق
الى كمالاتهم وامداد الحل عين بايصالها الى كمالها وفيه تخصيص
للصلوة على بعض من الال والاصحاب فان من البين انه
ليس لجمعهم وراثة هذه الفضيلة فضلا عن اليد الطولى فيهما
ووصفهما رضى الله عنهم بهذه الصفة الواحدة تنبيها
على ان مزيتهم على من سواهم انما هو بما ورثوا من معارفه
وحقايقه وعلى مناصبه وجلى منافيه لا لمجرد النسب فانه
عليه السلام قال من بطؤ به عمله لم يسرع به نسبه قال الطبرسي
الشيعي الامامي في تفسيره عند قوله تع ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه وهذا النبي والذين امنوا وفي هذه الاية دلالة
على ان الولاية يثبت بالدين لا بالنسب ويعضد ذلك قول
امير المؤمنين رضى ان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤا به
ثم تلا هذه الاية وقال ان اولى محمد من اطاع الله وان بعدت
لحمته وان عدو محمد من عصى الله وان قربت قرابته وروى

عمر ابن زيد قال قال ابو عبد الله انتم والله من ال محمد قلت
من انفسهم جعلت فداك قال نعم والله من انفسنا قالها
ثلثا اما بعد فهذه اشارة الى الحاضر في الذهن مطلقا او الحاضر

اى سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده منه رحمه الله

مطلقا اذ هنا او خارجا من احد الاشياء السبعة التي هي الالفاظ
المخصوصة من حيث يدل على معانيها او المعاني المخصوصة
من حيث يعبر عنها بالفاظ مخصوصة او النقوش المخصوصة
من حيث يدل عليها او المركب من الاثنين منها او الثلاثة
للاخبار عنها بقوله رسالة فانها كالكتاب عبارة عن احد
الامور السبعة المذكور على ما تقرر في مظانه فان قلت
قد تقرر عند المحققين من الادباء ان المبهمات والمضمرات
بحسب معانيها جزئيات حقيقة فهذه ها هنا جزئي او
كلي قلت قد يجوز فيه الامران ولكن الاصح كون معنى هذه
ها هنا وفي امثاله كليا فان اسماء الكتب من اعلام الجنس عند
الاكثرين والاشارة الى الجنس والكلي مبني على جعله بمنزلة
الجزئي المحسوس المشاهد او على ان الكلي المذكور من حيث انه مذكور
بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة واطلاقه عليه من هذه
الحيثية وفيه احتمالات اخر فتدبر في تحقيق هذه ظرفية توسعة
اغنت شهرتها عن مؤنة ذكرها تفصيلا مذهب الصوفية و
انما قدمهم لان المقصد من وضع الرسالة تحقيق مذهبهم
وعقايدهم وبدانكه موضوع علم صوفية وجود حق است
سبحانه ومبادى ان اثبات حقايقند كه لازم وجود حق است

وآن حقايق عبارتست از اسماء ذات و اسماء صفات
و اسماء افعال و مسايل عبارت است از آنچه بدو مبيّن
مى شود حقايق متعلقات اين اسماء ثلثه و مرجع اين
هم بدو چيز است وهما معرفة ارتباط العالم بالحق و الحق بالعالم
و ما يمكن من معرفة المجموع و ما يتعذر پس معلوم شد كه علم الهى
اشرف و اعز جميع علوم است لشرف موضعه و عزة مباديه
و مسائله و علم حكمت و كلام اگرچه موضوع ايشان موضوع
اين علم است لكن در ان دو علم از كيفيت وصول العبد
الى ربه و القرب منه الذى هو المقصد الاعلى و المطلب
الاسنى من تحصيل العلوم بحث نميكنند پس اين علم انفع
و ارفع بل صفاؤه و نقاؤه جميع علوم باشد فلا مطمع للنجاة
الا بحصوله و اقتنائه و لا فوز من الدرجات الا بوصوله
و اجتنائه كذ قال بعض العرفاء و الحق ان العلوم الثلثة
اعنى علم الصوفية و الحكمة و الكلام علم واحد و ان الاولين
داخلان فى الكلام قال فى الاحياء و اما الفلسفة فليست
هى علما برأسها بل هى اربعة احدها الهندسة و الحساب
وهما مباحان كما سبق و الثانى المنطق و هو بحث عن وجه
الدليل و شروطه و وجه الحد و الشروط و هما داخلان فى علم
الكلام و الثالث الالهيات و هو بحث عن صفات الله و ذاته
و هو داخل فى الكلام ايضا و لم ينفردوا فيها بنمط من العلم
بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر و بعضها بدعة كما ان الاعتزال

پس

ليس علما برأسه بل اصحابه طائفة من المتكلمين و اهل البحث
و النظر و انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلسفة هذا
كلامه و منه ظهر ان علم الصوفية من علم الكلام و ان العلوم
الثلثة فى الحقيقة علم واحد بالذات و ان اختلفت بالاعتبار
هذا و اعلم ان المتكلمين و الفقهاء من اهل السنة و الجماعة
اختلفت كلمتهم فى حق الصوفية و عقايدهم فقال الامام
الغزالى بعد ما ذكر مبادى احواله انى علمت يقينا ان الصوفية
هم السالكون لطريق الله تع خاصة و ان سيرتهم احسن السير
و طريقتهم اصوب الطرق و اخلاقهم ازكى الاخلاق
فان جميع حركاتهم و سكناتهم فى ظاهرهم و باطنهم مقتبسة
من مشكوة النبوة و ليس وراء النبوة على وجه الارض
نور يستضاء به فماذا يقول القائلون فى طريقة اول شرطها
تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تع و مفتاحها الجارى
فيها مجرى التحريمة من الصلوة استغراق القلب بذكر الله
تع و اخرها الفناء بالكلية فى الله عز و جل و هذا اخرها
بالاضافة الى ما يكاد ان يدخل تحت الاختيار و الكسب من
اوائلها و هى على التحقيق اول الطريقة و ما قبل ذلك كا
لدهليز للسالك اليه و قال بعض العرفاء بدانكه مشايخ
طريقت قدس الله ارواحهم كبراء دين و مقتدايان اهل يقين
اند و جامع اند ميان علم ظاهر و باطن و ارباب احوال و اصحاب
كمال اند عقايد صافية ايشان بنابر اصول صحيحة صريحة

مدح الصوفية

است از کتاب وسنت واجماع امت ومؤید است
بدلائل نقلیه وشواهد عقلیه وباین همه اهل ذوق
ووجدان وکشف وعیانند ومحققان ومؤیدان مذاهب
وعقاید اهل سنت وجماعتند وازبدعتها وضلالتها
دوردورند نجوم آسمان هدایت ورجوم شیاطین غوایت
اند وفی الرسالة القشيرية قد جعل الله تع هذه الطايفة
صفوة اوليائه وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله
وانبيائه جعل قلوبهم معادن اسراره واختصهم من بين
الامة بطوالع انواره فهم الغياث للخلق والدائرون فی
عموم احوالهم مع الحق بالحق صفاهم من كدورات البشرية
ورقاهم الى محال المشاهدات بما تجلى لهم من حقايق الاحدية
ووفقهم بالقيام باداب العبودية واشهدهم مجارى
احكام الربوبية فقاموا باداء ما عليهم من واجبات
التكليف وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف
هذا كلام المقبولين من الفقها والصوفية فی حق الصوفية
واما ما فی الفقهاء والمحدثين فقد قالوا فی حق الصوفية صح
ما لا يرضى به عاقل وطعن كثير من المجتهدين فيهم طعناً
كثيراً على ما فصل القول فيه فی كتبهم لا سيما فی شرح البخاری
للشيخ ابن حجر حتى كفر ابن تيمية وتلامذته الشيخ محى الحق والدين
محمد العربی والشيخ ابن الفارض وتلميذ الشيخ العربی الشيخ
صدر الدين القونوی ومن ذهب مذهبهم زعماً منهم ان
هؤلاء جمعوا بين التصوف والفلسفة وانهم ذهبوا
الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاصول المخالفة لشريعة الانبياء
حيث قال ابن تيمية فی رسالة المعمولة لتحقيق الايمان فجاؤا
هؤلاء الذين اخرجوا الفلسفة فی قالب الولاية وعبروا
عن المتفلسف بالولی واخذوا معانی الفلاسفة وابرزوها
فی صورة المكاشفة والمخاطبة قالوا ان الولی اعظم من النبی
لان المعانی المجردة يأخذها عن الله تعالى بلا واسطة ما يتخيل
لشیء فی نفسه والنبی يأخذها بواسطة ما يتخيل فی نفسه
من الصور والاصوات ولم يكفهم هذا البهتان حتى ادعوا
ان جميع الانبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة
خاتم الاولياء الذی هو اجهل الخلق بالله تع وابعدهم عن
دين الله والعلم بالله عندهم العلم بانه الوجود المطلق
السارى فی الكائنات فوجود كل موجود هو عين واجب
الوجود وحقيقة هذا القول هو قول الدهرية الطبيعية
الذين ينكرون ان يكون للعالم مبدع ابدعه هو واجب الوجود
بنفسه بل يقولون العالم نفسه واجب الوجود بنفسه فحقيقة
قول هؤلاء شر من قول الدهرية الالهيين وهو يعود عند
التحقيق الى قول الدهرية الطبيعيين هذا كلامه وهو قطرة من
بحر تشنيعاتهم على الصوفية والانصاف والحق ان الامر ليس
على ما ذكره هؤلاء العصابة المتعصبة الخارجين عن الانصاف
والسالكين مسلك الاعتساف وان كان عقايد الصوفية
يوافق عقايد الفلاسفة فی كثير من العقايد ولكن لا فيما

بوجب الكفر والبدعة واما قوله وحقيقة هذا هو قول
الدهرية الخ فلا نم ان حقيقة هذا القول هو قول الدهرية فانهم
لم يقولوا بوحدة الوجود وبالجملة بينهما بون بعيد كما يظهر
بعد تعقل القولين وتصور المذهبين حق تعقلهما كما لا
يخفى على الراسخين فى العلم الالهى وكثير من العلماء المتبحرين
والمجتهدين يعظمون الصوفية ويوقرون هم اشد تعظيم وتوقير
قال فى فصل الخطاب واز جملهٔ علماء ومجتهدان ابو العباس
احمد بن شريح است وكان مجتهداً واية فى علوم الشرعية
وبه انتشر مذهب الشافعى فى الافاق كان يعظم المشايخ و
ارباب الاحوال ويحترمهم ويقول عن كمال ورعه وعلمه هذه
رموز قوم لا نعرفها للقائهم وكلامهم صولة ماهى صولة
مبطل وچون اجماع متاخرين بر ين منعقد است وآن خلاف
متقدم اكر ثابت شود مرتفع است باجماع متاخرين طعن
طاعنان درين زمان عين بدعت است وضلالت وخلاف
اجماع باشد وحفظ عقيده برهمهٔ مؤمنان در مثل اين
قصه فرض ولازم است انتهى كلامه وذهب حجة الاسلام
والشيخ العربى واتباعه الى انه لا منافاة بين الشرع والفلسفة
والكشف والشهود الصوفية كما يظهر لمن تتبع ونظر فى
مصنفاتهما من الاحياء والفصوص والفتوحات المكية
قال الغزالى شرح توحيد دراز است وعلم وى نهايت همه
علمهاست وميان شرع وعقل وتوحيد هيچ تناقض نيست

مطلب في جواز الخطا في الكشف

نيست نزديك كسى كه چشم بصيرت وى كشاده اند هذا
كلام الفريقين والحق ان الصراط المستقيم والدين القويم
ان يجعل كتاب الله والسنة الصحيحة وما روى عن اهل
البيت والصحابة رضى الله عنهم معياراً وميزاناً ودستوراً
يرجع اليه العقايد كلها فما ذكره الصوفية والفلاسفة
وغيرهم من المتكلمين ان وافق الكتاب والسنة ولو بتأويل
وتوجيه صحيح فهو حق والاعتقاد به يوجب السعادة والخلاص
من الشقاوة وما خالف من كلماتهم للكتاب والسنة بوجه لا يمكن
تطبيقه عليهما والجمع بينهما فننزه ولا نصغ اليه ولا نبادر
الى انكارهم واساءة الادب اليهم واما عكس ذلك فكفر بواح
وذلك لان الانبياء عم معصومون عن الخطاء والاولياء
والصوفية غير معصومين ويجوز فى الكشف الخطا كما يجوز
فى النظر فالواجب المحتم عليك وعلى كل احد من العقلاء
متابعة الانبياء واتباعهم والمخالفة مع من خالفهم فيما
خالفهم فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل
والمتكلمين من اهل السنة والجماعة والفرق الناجية من
الاشاعرة والماتريدية لان فى التحقيق مذاهب جميع المتكلمين
من الفرق الثلث والسبعين المشار اليه فى الحديث قال رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق امتى على ثلث وسبعين
فرقة كلهم فى النار الا واحدة قيل ومن هم يا رسول الله
قال الذين على ما انا عليه واصحابى وذلك ظاهر فانهم

اثبتوا جميع اصول الدين بالبراهين القاطعة العقلية بوجه
لا يبقى للخصم المعاند مجال الشقاق ويحافظون في جميع المباحث
على القواعد الشرعية ولا يخالفون القطعيات منها جرياً
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة
والفلاسفة وتعلم علم الكلام فرض كفاية عند الجمهور من
علماء الامة المرحومة وفرض عين عند كثير من المعتزلة والحق
ان تعلم علم الكلام قد يصير فرض عين بالنسبة الى بعض الاشخاص
وان كان فرض كفاية بالنسبة الى من عداهم وذلك كالقادر
على تعلم ما يزيل الشكوك بقانون علم الكلام مع عروض الشكوك
التي لا يزول الا به له فانه يجب عليه في تعلم علم الكلام ليحصل له
اليقين الواجب عليه تحصيله بالنظر والاستدلال الذي لا يكون
العلم به الا بعلم الكلام وما نقل عن السلف من الطعن في
الكلام فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد
عقايد المبتدين والتوريط في اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة
من المقال واعلم انه قال الامدي كان المسلمون عند وفاة النبي عم
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشاء الخلاف فيما بينهم ولا في امور اجتهادية
لا يوجب ايماناً ولا كفراً وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين
وادامة مناهج الشرع القويم وذلك لاختلافهم عند قول النبي عم
في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي
حتى قال عمر ان النبي عم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر

اللفظ

اللفظ في ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني لا ينبغي عندي
التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة
فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون
من رسول الله عم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته
حتى قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمداً قد مات علوته بسيفي
وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر رضي عنه
من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد اله
محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال
عمر كاني ما سمعت هذه الاية وكاختلافهم بعد ذلك في موضع
دفنه بمكة والمدينة او بيت المقدس حتى سمعوا ما روي عنه عم
ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة
وثبوت الارث عن النبي عم وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال
عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم فقال ابو بكر رضي الله عنه اليس قد قال الا بحقها
ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا
مما ادوه الى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد
ذلك في تنصيص ابو بكر رض على عمر بالخلافة ثم في امر شورى
حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة

قول عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة
وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم
شرح عقايد سعد الدين
رحمه الله

[illegible]

على ومعوية وما جرى فى وقعة الجمل وصفين ثم
اختلافهم فى بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم
فى الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع
وديات الاسنان وغير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج
ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى
وغيلان الدمشقى ويونس الاستوارى وخالفوا فى القدر
واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تع ولم يزل الخلاف يتشعب
والاراء يتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات
الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت فنقول اعلم ان كبار الفرق
الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والجبرية والمشبهة والناجية واما الفرق الناجية المستثناة
الذين قال النبى ع م فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى فهم
الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم
ووجود البارى وانه لا خالق سواه وانه قديم متصف بالعلم
والقدرة وساير صفات الجلال لا شبه له ولا ضد له ولا
ند له ولا يحل فى شئ ولا يقوم بذاته حادث ليس فى حيز ولا فى
جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا شئ من صفات النقص مرئى للمؤمنين فى الاخرة بلا انطباع
ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن غنى لا يحتاج الى
شئ ولا يجب عليه شئ ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله

ان الله مرئى للمؤمنين فى الاخرة بلا انطباع ولا شعاع

لا غرض لفعله ولا حاكم سواه ولا يوصف فيما يفعل ويحكم
بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة
والنقصان فى مخلوقاته والمعاد الجسمانى حق وكذا المجازات
والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود
اهل الجنة فيها وخلود الكفار فى النار ويجوز العفو عن المذنبين
والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من ادم الى محمد عليهم
السلام واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة والامام
يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ع م ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب ولا نكفر احدا
من اهل القبلة الا بما فيه نفى للصانع القادر العليم او شرك
او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة
او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التى اجمع على حرمتها
واما ما عداه فالقائل به مبتدع لا كافر وللفقهاء فى معاملتهم
خلاف خارج عن فننا كذا فى المواقف وشرحه واقول لا انصف
ان الحق فى العقايد ما وافق عقايد النبى ع م وهو لا يخرج عن
عقايد اهل السنة من الاشاعرة والماتريدية والامامية والمعتزلة
من فرق الثلث والسبعين ومن عقايد الصوفية والمتألهين
من الحكماء ولا يخلو كل من هؤلاء الفرق السنة عن خطاء فى مسئلة
من المسائل الاعتقادية ولكن خطائهم قليل ويسير بالنسبة
الى غيرهم ويمكن للطالب الصادق للحق ان يصل الى الحق فى كل
مسئلة بان ينظر بالنظر الصحيح المؤيد بالتوفيق الالهى بعد

القائل بما عدا المذكور مبتدع لا كافر

تخلیة سره عن التعصبات الباردة وتخلیته بالانصاف واكتحال
بصیرته بنور الحق فی هذه المذاهب الستة ویختار منها ما هو
مطابق لاعتقاد النبی ع م بما ظهر له من البرهان القاطع علی ذلك
وما ذلك علی الله بعزیز فانه علی ما یشاء قدیر وبتحقیق رجاء
الراجین جدیر والحكماء المتقدمین وهم الاشراقیون فان المتقدمین
من الحكماء لیس الا الاشراقیین حتی وصل النوبة الی ارسطو تلمیذ — اشراقیون
افلاطون فانه دون الحكمة واشتغل بطریق النظر والاستدلال
وكانت الحكماء یمشون فی ركابه مستفیدین منه ولهذا سموا بالمشائین — مشائیون
قال بعض الفضلاء وطریق اشراق برزخیست میان تفكر وتصوف
واشراقیانرا تحقیقات شریفه وتدقیقات لطیفه می باشد وصاحب
مكاشفات صوری ومشاهدات معنوی اند وقدماء حكماء اشراقی
بوده اند وبعضی انبیاء اند وبعضی اولیاء واقسام حكمت را بوحی و
الهام معلوم كرده اند وكویند اغاثاذیمون شیث است وهرمس — اغاثاذیمون شیث است كویند
هرامسه كه مدون احكام نجوم وطلسمات وطبست ادریس ولقمان
شاگرد او بود وفیثاغورس شاگرد سلیمان وافلاطون حكیم خاتم
حكماء اشراقی است وشیخ شهاب الدین ابو الفتح یحیی مقتول احیاء
حكمة اشراقیه كرده وقیل الحكماء السابقون اكثرهم كانوا الهیین
مؤمنین بالانبیاء الماضین وكانوا لا یعدون احدا من المتالهین
مالم یصر بدنه كقمیص یخلعه تارة ویلبسه اخری ثم اذا خلع فان — كون البدن كقمیص یخلع تارة ویلبس اخری
شاء عرج الی عالم النور وان شاء ظهر فی عالم الزور كذا فی فصل
الخطاب وفیه ایضا وشیخ بزرگوار عالم وعارف ابو بكر بن اسحق

اسحق كلاباذی بخاری وغیر ایشان از مشایخ كبار در بعض كتب
ورسائل خود در بعض محال از سخنان حكماء سالفین انچه
موافق ارباب حقایق واحوال بوده است وموافق شرع مطهر
نموده اورده اند بحكم انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال وبحكم
خذ ما صفا ودع ما كدر والله اعلم بالسرائر وقال بعض المتاخرین
لعل بعض الفلاسفة المخذولة المنحوسة لعنهم الله تعالی
كانوا قبل متمسكین بشریعة نبی باشر وا تاویل متشابهات كلام
الانبیاء والكتب المنزلة فوقعوا فیما وقعوا وتركوا متابعة الانبیاء
وركنوا من الكشف الی العقل ومنه الی وسط جهنم اعاذنا الله
من ذلك فالهجرة الهجرة من متابعتهم وقال حجة الاسلام
فی المنقذ من الضلال بعد البسط والتطویل فی الكلام لكن
مجموع ما غلط الفلاسفة فیه یرجع الی عشرین اصلا یجب
تكفیرهم فی ثلث منها وتبدیعهم فی سبعة عشر اما المسائل — تكفیر الفلاسفة بالمسائل الثلث
الثلث فقد خالفوا فیها كافة المسلمین وذلك فی قولهم ان الاجسام
لا تحشر وانما المثاب والمعاقب هی الارواح المجردة والعقوبات
روحانیة لا جسمانیة وكفروا بالشریعة فیما نطقوا به ومن ذلك
قولهم ان الله تع یعلم الكلیات لا الجزئیات وهو ایضا كفر صریح بل
الحق انه لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض
ومن قولهم بقدم العالم وازلیته فلم یذهب احد من المسلمین
الی شیء من هذه المسائل هذا كلامه وقال فی شرح المقاصد ثم
ان الحكماء وان لم یثبتوا المعاد الجسمانی والثواب والعقاب

المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات
لا على وجه اعادة المعدوم وجوّزوا حمل الايات الواردة
فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول
الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع فى الحكمة الا
الهية لان للتبشير والانذار بثواب نفعا ظاهرا فى امر نظام
المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار
بثواب المطيع وعقاب العاصى تاكيد لذلك وموجب لازدياد
النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان ضر الى حق
المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل
بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن هذا كلامه ولا شك انه
مخالف لما نسب الامام اليهم ولو صح هذا النقل منهم فهم مؤمنون
بالحشر الجسمانى كالمليين واتباع الانبياء وبعض المتأخرين
وجهوا كلامهم فى علمه بالجزئيات بوجه لا يلزم تكفيرهم
فيه القيصرى قال فى شرحه على القصيدة التائية لابن الفارض
لا بد ان يعلم ان النفس الناطقة الانسانية عند جميع الاولياء
والحكماء الالهيين ازلية وابدية لا بداية لوجودها وتحققها
فى نفسها ولا نهاية لها مع كونها صادرة من المبداء الاول و
معلولة لعلة العلل هذا كلامه ولو صح هذا فيلزم ان يكون جميع
الاولياء قائلين بقدم العالم موافقة للحكماء مع انه مخالفا لما
ذهب اليه الانبياء ويلزم ان لا يصح قول الامام فلم يذهب احد
من المسلمين الى شئ من هذه المسائل وغير ذلك من المحاذير

والحق ان نسبة هذا القول
الى الاولياء افتراء بلا امتراء
كما لا يخفى على المطلعين
على مذاهبهم
منه
رحمه
الله

الشنيعة

الشنيعة كما لا يخفى على الناقد البصير ومخلص الكلام فى
حق الفلاسفة انهم فرق مختلفة بعضها فوق بعض فى
البعد عن الحق والقرب اليه وقد اتفق كلمة العلماء والمجتهدين
من اهل السنة والجماعة والامامية والمعتزلة وغيرهم من الفرق
المعتبرة على تكفير الفلاسفة وذهب بعض العلماء الى ان بعضا
منهم بل المحققين منهم كانوا مؤمنين بالله واليوم الاخر وبالنبوة
وبجميع ما اتى به الانبياء وطائفة من المتفلسفة المخذولة
كافرين بالله تع واليوم الاخر وبما اتى به الانبياء عم والحق الصريح
ان مخالفة الفلسفة لمسلك النبوة ظاهرة لا يمكن انكاره و
بحمد الله تع ومنه قد ابطل المتكلمون بالبراهين القاطعة اصولهم
الفلاسفة المخالفة لاصول دين الانبياء وغيرها مما لم يخالف
الشريعة بحيث لا يبقى مسئلة من مسائلهم الا وللمتكلمين
عليهم بحث ومنع او معارضة او مناقضة متوجهة عليهم
بحسب قوانينهم المسلمة عندهم وهذا من خصائص علماء
هذه الامة الذين هم كانبياء بنى اسرائيل فان اليهود والنصارى
لا يقدرون على ابطال الفلسفة كما ابطله علماء الاسلام كما لا
يخفى على المتدربين فالواجب على المؤمنين بالانبياء ان ينظروا
فى اصول الفلاسفة فما كان منها موافقا لاصول الدين فنعم
الوفاق والاتفاق فنصدق به وما كان منه مخالفا لها بوجه
لا يمكن تطبيقه باصول الدين الثابتة بالتواتر بوجه من الوجوه
الصحيحة فهو كفر يجب انكاره وابطاله فان ما خلف اصول

بل رجح بعضهم ان يفهموا الفلسفة
وليلاودنهم لو يفهمونها فلا
يقدرون على الاعتراض عليها
ورَدّها كما وفق الله تع
كذلك علماء الاسلام
وامام الكلام رحمهم

وبالجملة

اصول الدين الثابتة بالتواتر عن الانبياء عم المخالف لما علم
بقينا الله من اصولهم فهو باطل يقينا وبرهانا وهذا مما يجب ان
يعتقده حتى يكون مؤمنا عند الله تعالى فان في زماننا هذا
بواسطة ظهور الفلسفة وتداولها بين الطلبة وقبول اكثرهم
اياها وجعلها اصلا وتاويلهم في الشرع واصول الدين لتوافق
الفلسفة لا سيما وقد شهد كشف بعض الصوفية الوجودية بما
يوافق الفلسفة ويخالف الشرع قد كفر اكثر الطلبة بل العلماء منهم
وكبراؤهم في بواطنهم المكدرة بالقاذورات الفلسفية والحفظ
ظاهر الاسلام ما ظهر واما في قلوبهم وصدورهم من الكفر
والالحاد فاياك اياك عن ذلك التزندق والكفر الذي هو اشد
انواع الكفر واسواها ولا تركن الى ما يخالف دين الانبياء سواء
كان من شطحيات الصوفية او ضلالات الفلسفة لا باطنا
ولا ظاهرا والا فانت كافر عند الله ورسوله عم وان كنت في
ظاهر الامر في الدنيا من زمرة المؤمنين وانما اطنبنا الكلام في
المقام لاما يعم به البلوى للخواص والعوام لا سيما في هذه الايام
فان الابتلاء باشتغال الخواص والطلبة بالفلسفة ومعارف
الصوفية قد بلغ الغاية بحيث يكاد ان لا يوجد من الطلبة من لا
يختلج في صدره ان الفلسفة قوى في الغاية لان كشف الاولياء
والصوفية يوافق وان مذاهب المتكلمين ضعيفة وادلتهم و
واهية ومخالفة الكشف والشهود فالرزية كل الرزية من هذه
الجهالات والكفريات التي هي اشد من كفر عبدة الاوثان الامن

الرزية الحزن

عصمه الله تع عن هذه الضلالات فانهم مع اطلاعهم على
الجميع يقاتلون في سبيله كانهم بنيان مرصوص ثبتنا الله و
اياك بالقول الثابت في الحيوة الدنيا والاخرة وارانا حقايق
الاشياء كما هي بمحمد واله ثم اعلم ان المصر انما جعل رسالته في
تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء لان العارفين
بالله تع منحصر في هؤلاء وذلك لان السعادة العظمى والمرتبه
العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من الصفات
الكمالية او التنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الاثار والا
فعال في النشاة الاولى والاخرة وبالجملة معرفة المبداء والمعاد
والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريق اهل النظر
والاستدلال وثانيهما طريق الرياضة والمجاهدات والسالكون
للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهو المتكلمون
والا فهم الحكماء المشائيون والسالكون لطريق الثانية ان
وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهو الصوفية المتشرعون
والا فهم الحكماء الاشراقيون فلكل طريقة طائفتان وحاصل
الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها
والغاية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستفاد اعني
مشاهدات النظريات بالفعل ومحصول الطريقة الثانية
الاستكمال بالقوة العملية والترقي في درجاتها وفي الدرجة
الثالثة من هذه القوة يفيض على النفس صور المعلومات
على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة

واما انكار طريق التصفية كما ذهب اليه بعض اهل النظر
فليس بصواب كما ان انكار طريق النظر كما ذهب اليه
بعض المتصوفة ليس بشيء والانصاف والصواب
الاعتراف بحصول العلم من الطريقين وان الخطاء
قد يقع في كل من الطريقين وان كان وقوع الخطاء
في طريق النظر اكثر ولكنه اسهل والتكليف انما وقع
به لا بطريق التصفية لما فيه من الحرج العظيم ويعسر
الوصول اليه الا الواحد بعد واحد في الدهور والاعصار
والله اعلم مسـ رحمه الله

اكمل واقوى من المستفاد من وجهين احدهما ان الحاصل من
المستفاد لاتخ عن الشبهات الوهمية لا الوهم له استيلاء فى
طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية التى ذكرناها فان
القوة الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها
فيما يحكم بها وثانيهما ان الفائض على النفس فى الدرجة الثالثة
قد يكون صورا استعدت النفس بصفائها عن الكدورات
وصفائها عن اوساخ التعلقات لان يفيض تلك الصور
عليها كمراة صقلت وحوذى بها ما فيه صور كثيرة فانه يترا
اى فيها ما يتسع محله من تلك الصور والفائض عليها فى العقل
المستفاد هو العلوم التى يناسب تلك المبادى التى رتبت معا
للتادى الى المجهول كمراة صقيل يحاذى شيء يسير منها فلا يرتسم
فيها الا شيء قليل من الاشياء المحاذية لها كذا ذكره بعض المحققين
وتقرير قولهم اى الفرق الثلثة بل الاربعة فى اثبات وجود الواجب
لذاته بالبرهان وتحقيق ان وجوده تع هل هو عينه تع او زائد
عليه وهل الوجود الذى هو عينه تع هو الوجود الخاص
الجزئى او الوجود المطلق الكلى على اختلاف بين الصوفية
والحكماء على ما سيأتى بيانه ان شا الله تع وقد فسر الواجب لذاته
بالموجود المستغنى عن السبب المفضل فى وجوده او الذى يستحق
الوجود من ذاته او الذى لا يصح عليه العدم وتقرير قولهم فى
تحقيق حقايق اسمائه تع جمع اسم وهو يطلق على معان والمراد
من اسم الله تعالى عند المتكلمين هو اللفظ الدال على ذاته تعالى

مطلقا

مطلقا او باعتبار صفة من صفاته وفعل من افعاله و
عند الصوفية الذات مع صفة معينة واعتبار تجلى تجلياته
يسمى بالاسم فان الرحمن ذات يقال لها الرحمة والقهار ذات
لها القهر وهذه الاسماء الملفوظة هى اسماء الاسماء ومن هاهنا
يعلم ان المراد بالاسم عين المسمى ماهو وقد يقال الاسم للصفة
اذ الذات مشتركة بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر
الصفات والاسماء ينقسم بنوع من القسمة الى اربعة اسماء
هى الامهات وهى الاول والاخر والظاهر والباطن ويجمعها
الجامع هو الله والرحمن قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وتنقسم بنوع من القسمة ايض الى اسماء
الذات واسماء الصفات واسماء الافعال وان كان كلها اسماء
الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها يسمى اسماء الذات و
بظهور الصفات فيها يسمى اسماء الصفات وبظهور الافعال
فيها يسمى اسماء الافعال واكثرها يجمع الاعتبارين او الثلث
اذ فيها ما يدل على الذات باعتبار وما يدل على الصفات باعتبار
اخر وما يدل على الافعال باعتبار ثالث كالرب فانه بمعنى الثابت
للذات وبمعنى المالك للصفة وبمعنى المصلح للفعل قال فى التعرف
اختلفوا فى الاسماء فقال بعضهم اسماء الله تعالى ليست
هى الله تع ولا غيره كما قالوا فى الصفات وقال بعضهم اسماء الله
هى الله سبحانه وابن كروه حجة الله بانكه اسم مسمى بود وكروهى جنين
كفتند انكه اسم مسمى نيست واندرميان اين دو كروه مناظره بسيار

است وانه نهايت بنا شد كذا في شرح التعرف وقال بعض
المحققين هذه المسئلة لا تستحق الاطناب الذي ذكره العلماء
فيها فان اكثر تطواف هذه المسئلة حول الالفاظ دون المعاني
وصفاته جمع صفة وهو معنى يوصف به الذات كالعلم والقدرة
والحق ان صفاته تع كعلمه وقدرته وساير صفاته الحقيقية
مخالفة بالحقيقة والماهية لصفات الخلق عند كثير من محققي
المتكلمين واطلاق العلم والقدرة وغيرهما على علمه تع وعلم الخلق
بالاشتراك اللفظي وذهب بعضهم ان اطلاق العلم والقدرة
عليهما بالاشتراك المعنوي وليس بشيء كما يأتي بيانه بعد
ذلك انشاء الله تع وتنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى
ذاتية وهي السبعة المشهورة المذكورة في هذه الرسالة وباعتبار
تعلقها بالخلق الى فعالية وهي ما عدا السبعة والذات واحدة
بنفسها كثيرة باسمائه وصفاته وافعاله وهذه الكثرة لا تقدح
في وحدتها لان كثرة الاسماء ناشية من كثرة الصفات وكثرة
الصفات لتعينات عارضة للذات باعتبار توجهها الى عالم
الظهور لتعينات الصفات من النصفية والثلثية والربعية وغيرها
للذات الواحد باعتبار نسبتها الى الاثنين والثلاثة والاربعة
وغيرها ولا شك ان النصف والثلث والربع عين ذلك الواحد
في الحقيقة وغيرها باعتبار التعين لان تعين ذات الواحد
لا ينافي تعينات تلك الاوصاف وتعين كل وصف ينافي
تعين وصف اخر فللذات في نفسها تعين مخصوص ومن حيث

ظهورها

ظهورها في صور الاسماء والصفات والافعال تعينات
غير محصورة وحقايق الاعيان الثابتة من الاجواهر والاعراض
هي تعينات الافعال العارضة للذات الفائضة عنها قبل استعدادها
للقبول وحقايق التعينات صور التجليات للذات الواحدة
في نفسها على نفسها لنفسها وقال بعض المحققين ومعرفة الله تع
تشتمل على معرفة ذات الحق سبحانه ومعرفة الصفات ومعرفة
الافعال ومعرفة الذات اضيقها مجالا واعسرها منالا واعصاها
على الفكر وابعدها من قبول الذكر ولذلك لا يشتمل القران منها
الا على تلويحات واشارات ويرجع اكثرها الى ذكر التقديس المطلق
كقوله تع سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وكسورة
الاخلاص والى التعظيم المطلق كقوله تع سبحانه وتعالى عما يصفون
واما الصفات فالمجال منها افسح ونطاق النطق فيه اوسع
ولذلك تكثر الايات المشتملة على ذكر العلم والقدرة والحيوة
والكلام والحكمة والسمع والبصر وغيرها واما الافعال فبحر
متسع اكنافه فلا ينال بالاستقصاء اطرافه بل ليس في الوجود
الا الله تع وافعاله وكل ما سواه فعله تع وقال ايض نهاية معرفة
العارفين بالله عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة انه يستحيل
ان يعرف الله تع المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا
الله سبحانه فاذا لا حظ لمخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الا
بالحيرة والدهشة واما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة اسمائه
وصفاته فبقدر ما انكشف للعارفين من معلومات الله تعالى

وعجايب مقدوراته وبديع اياته فى الدنيا والاخرة والملك والملكوت
يزداد معرفتهم بالله سبحانه ويقرب معرفتهم من المعرفة الحقيقة
والى هذا يرجع تفاوت معرفة العارفين تفاوتا لا انتهاء لها لان ما
لا يقدر الادمى على معرفته من معلومات الله تع لا نهاية له
وما يقدر عليه ايض لا نهاية له وان كان ما يدخل منه فى الوجود
متناهيا ولكن مقدور الادمى من العلوم لا نهاية له نعم الخارج
الى الوجود متفاوت فى الكثرة والقلة وبه يظهر تفاوت الناس
فى المعرفة فان قلت فاذا لم يعرف حقيقة الذات واستحال معرفتها
فهل عرف الخلق الاسماء والصفات معرفة حقيقته قلنا هيهات
ذلك لا يعرفه بالكمال وبالحقيقة الا الله عز وجل فمن قال لا يعرف
الله الا الله فقد صدق ومن قال لا اعرف الله فقد صدق ايضا
فانه ليس فى الوجود الا الله سبحانه وافعاله تعالى واليه اشار
بقوله وفى تحقيق قولهم فى كيفية صدور الكثرة عن وحدته
من غير لزوم نقص فى كمال قدسه كما يلزم ذلك النقص فيه
على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من القائلين بانه تعالى
فيه جهات متعددة من حيث ان له صفات زائدة فليس
واحدا حقيقيا من جميع الوجوه والحيثيات فيجوز ان يصدر
عنه تعالى الكثرة ابتداء بلا واسطة فان ذلك ينافى كمال قدسه
عند الصوفية والفلاسفة والمحققين من اهل السنة والجماعة
ومشايخهم ومن غير لزوم نقص فى كمال عزته وغلبته كما يلزم
ذلك النقص فيه على ما هو الظاهر من قول الفلاسفة القائلين

بان

بان الصادر منه تعالى ليس الا واحد فقط مع انهم ذهبوا
الى ان جميع الكائنات صادرة من العقل الفعال فيلزم غلبته
عليه تع عن ذلك علوا كبيرا فيزول على مذهب الصوفية عنه
تعالى ذلك النقص مع قولهم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بناء على ان اول ما صدر عنه تعالى عندهم هو الوجود المنبسط
على الكل لا العقل الاول فقط كما ياتى بيانه فى اخر الرسالة
ان شا الله تعالى وقولهم فى تقرير ما يتبع ذلك المذكور فى المقامات
الثلثة لا الاخير فقط من مباحث اخرى يؤدى اليه الفكر و
النظر قد استعملا مترادفين وقد اثبت بعضهم بينهما فرقا
دقيقا ويجوز حمل احدهما ههنا على افكار غيره من العرفاء المحققين
وحمل الاخر على انظار المص قدس سره واعلم انه انما اقتصر المص
فى هذه الرسالة على وجود الواجب وحقايق اسمائه وصفاته
وكيفية صدور الكثرة عن وحدته لانك قد عرفت ان موضوع
هذا العلم وجود الحق سبحانه ومباديه اثبات اسماء الذات
واسماء الصفات واسماء الافعال ومسائله عبارة عما يتبين
حقايق متعلقات الاسماء الثلثة الى اخر ما مر فتذكر والمرجو
من الله تعالى ان ينتفع بها بتلك الرسالة كل طالب للحق فى معرفة
وجوده تعالى واسمائه وصفاته منصف برئ عن وصمة
التعصب لمذهبه ورايه غير مكابر ولا معاند ويصونها
اى الرسالة من كل متعصب لمذهبه ورايه متعسف التعسف
راه بى راه رفتن وليس هذا فى شئ من الضنة المذمومة بل هو

مما يحمد من منع المعاند الغير المستحق من تعليم الحقائق
كما اشار اليه العارف الشيرازي جنت بامدعى مكوييد
اسرار عشق ومستى تا بيخبر بميرد در درد خود پرستى ولعل
المراد منه بعض الفقهاء والمتكلمين المنكرين لعقائد الصوفية
ومذهبهم فانه لا شك في ان تلك الرسالة لو لم يصنها الله تع
عن هؤلاء المنكرين لانكروها وحكموا على مصنفه بما لا يرضى
كما لا يخفى ونحن نشير ان شاء الله تعالى في كل موضع الى ما فيه
من الخلاف وتأييد الحق ونصرته فانا نحن انصار الله وانصار
الحق وهو يهدي السبيل وهو حسبي اي محسبي وكافي ونعم
الوكيل في عطفه على وهو حسبي بحث مشهور بين علماء العربية
شهرته اغنت عن مؤنة ذكره فتدبر واعلم ان المص قدس سره
رتب رسالته هذه على تمهيد في اثباته تع وتفريع عليه في تحقيق
القول في وجوده وتمثيل لما في التفريع من المقصود وعلى ثلثة
اقوال في وحدته تع وفي صفاته كليا وفي علمه تع بالاشياء وهذا
الثالث فيه بحثان اخران زيادة تحقيق في علمه تع بالاشياء
وقول اخر في ان علمه تع بذاته منشاء علمه تع بالاشياء وعلى ستة
اقوال اخر احدها في ارادته تع وثانيها في قدرته وثالثها في ان
الاثر القديم هل يستند الى المختار ام لا ورابعها في كلامه تع
وخامسها في ان لا اثر للممكن وسادسها في كيفية صدور الكثرة
عن وحدته تع ولقد اعجب المص قدس سره في تبويب الرسالة
حيث بالغ في الاقتصار فيه بحيث لم يورد لاكثر المباحث عنوانا

مخصوصا

مخصوصا كما هو المتعارف روما لنمط جديد وطرز سديد
فان لكل جديد لذة ووجه الترتيب عليها يظهر بتوجه فيها وفيما
سبق من قوله فهذه رسالة الخ فتوجه فقال تمهيد في اثبات
الواجب الوجود لذاته وانما عنونه به لانه كالمقدمة للمباحث الاتية
لتوقفها عليه اعلم ان امهات طرق معرفته تع اربعة الاول طريق
المتكلمين فانهم استدلوا باحوال خصوصيات الاثار على وجود
المؤثر وبينوا حدوث الاجسام وكونها متفقة ومركبة وكثيرة
ومتغيرة وعرجوا منها الى قدم الصانع وان لا تركيب فيه ولا كثرة
وانه غير متغير الى غير ذلك من احواله وانه تعالى موجد لكل
وكل ما سواه معلول له ومتعلق به والثاني طريق الحكماء الالهيين
فانهم اثبتوا وجوب وجوده تع بمقدمات عقلية وفرعوا عليه
قدمه تع وتجرده وعدم تركبه ووحدته وعدم تغيره الى غير ذلك
حتى علموا ان جميع ما سواه معلول له ومتعلق به وقد ذكر الشيخ
ابو علي سينا ان الثاني طريقة الصديقين والحكماء المتالهين
وان في الاية الكريمة اشارة الى الطريقين وهي قوله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم الى قوله اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد لان الشهيد هو الذي يعرف به الاشياء والثالث
طريقة الظاهريين من الصوفية فانهم استدلوا بفعله على صفته
وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته اولئك ينادون من مكان بعيد
والرابع طريقة المحققين من الصوفية وهم اهل العناية الازلية فانهم
يشهدون الحق سبحانه بعد المشاهدة السابقة في عهد الست بربكم

تمهيد بحث

طريق المتكلمين في معرفة الله تعالى

طريق الحكماء الالهيين

طريق الظاهريين من الصوفية

طريق المحققين من الصوفية

ويعرف به اسمائه وصفاته وافعاله عكس ما يعرف الاول وبين
العارفين بون بعيد اذ الاول لغيبته معروف كنابم يرى خبا لاغير
مطابق للواقع والثانى لشهود معروفه كمتيقظ يرى مشهودا
حقيقيا مطابقا للواقع والمص اختار الطريق الثانى الذى هو
للصديقين والحكماء المتالهين ثم اعلم انه ذهب الاكثرون
من العقلاء الى ان العلم بوجوده تعالى نظرى قال الشيخ فى
الهيات شفائه وليس وجوده تعالى بينا بنفسه ولا ما يوسا
عن بيانه فان عليه دليلا قال سيد المحققين فى فواتح شرح المواقف
واما ابطال كون اثباته تعالى بينا فمما لا يشك فيه وذهب
كثير من المحققين كالغزالى والعلامة النيسابورى والصوفية
الوجودية اصحاب الرياضات الى ان العلم بوجود الله تع بديهى
لا يحتاج الى النظر واستدلال يؤيده قوله تع افى الله شك فاطر
السموات والارض وذهب بعض المتكلمين الى انه تعالى لا يعرف
بديهة فى دار الدنيا مع بقاء التكليف لان المحتضر واهل الاخرة
يعرفون الله تع ضرورة وخالفهم فى ذلك اصحاب المعارف
وقيل انه تعالى كما يعرف بالفكر فى دار الدنيا فكذلك فى دار
الاخرة لا بما يعرف دلالة لا يعرف الا دلالة كما ان ما يعرف
ضرورة لا يعرف الا ضرورة وفيه بحث ظاهر فان التحقيق
ان البداهة والنظرية تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
وقيل يجوز ان يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى
ضرورة فى دار الدنيا مع بقاء التكليف كالانبياء عليهم السلام

والاولياء

والاولياء والصالحين وهو الحق كما دل عليه ما نقل عن امير
المؤمنين لم اعبد ربا لم اره ولا يخفى ان للمستدلين على وجوده
تعالى براهين قاطعة ودلائل ساطعة بطرق مختلفة كلها را
راجعة الى قسمين احدهما ما يتوقف على ابطال الدور وا
التسلسل والاخر ما لا يتوقف عليه واخصرها واظهرها
من الثانى ما اشار اليه المص قدس سره بقوله ان فى الوجود
اى فى الموجودات الخارجية مسامحة مشهورة اطلاقا للمبدء
وارادة للمشتق او فى الاعيان بناء على ان اللام فيه للاستغراق
قال بهمنيار فى تحصيله اذا قلنا كذا موجود فليس معنيه ان
الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية
عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهيته ووجوده كالا
نسان الموجود لكنا نعنى به ان كذا فى الاعيان او فى الذهن واجبا
اى موجودا غنيا فى وجوده عن غيره او موجودا لا يحتاج فى
وجوده الى غيره او موجودا يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما
يمتنع انفكاكه عن الوجود وانما عدل عن قولهم الواجب الوجود
لذاته موجود الى هذا لانه يرجع الى ان بعض الموجود واجب
الوجود لذاته اى موجود لا علة له ولا شك انه قضية نظرية
يحتاج الى دليل بخلاف قولهم الواجب الوجود لذاته موجود
فانه قضية اولية لا يصلح ان يكون مسئلة علمية اذ مرجعه
فى الحقيقة الى هذا الموجود بالضرورة موجود وان كان لهم
عنه جواب وتحقيق جوابه ان الشيء قد يكون له اعتبارات

والعجب من المص انه اثر طريق الاستدلال
هاهنا بلا تنبيه على ان وجوده تعالى
بديهى عند الصوفية كالغفلة فى توحيده
على ما ياتى بيانه ان شاء الله تعالى
مع ان المص بالذات من الرسالة
بيان عقايد الصوفية

مختلفة فقد يكون الحكم عليه بشيء مفيد بالنظر الى بعض تلك
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم
ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك لغوا فكذا فيما نحن فيه فان المراد من الموضوع
ليس ما يكون موجودا بالضرورة البتة بل نعتقده ونسميه
بهذا الاسم وهو ما يكون في وجوده غنيا عن السبب المنفصل
عقلا موجود في الخارج ولا شك انه مفيد يحتاج التصديق
به الى دليل وفي المقام ابحاث نفيسة اوردناها في شرحنا
على الرسالة المعمولة لاثبات الواجب لصدر المحققين وسيد
المدققين قدس سره فارجع اليه والا اي وان لم يكن في الوجود
واجب لزم انحصار الموجود في الممكن لان العقل يقسم الموجود
في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب
والثاني هو الممكن فاذا انتفى القسم الاول انحصر في القسم الثاني
الذي هو الممكن واذا انحصر الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد
شيء اي موجود فان الشيئية تساوق الوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس ولفظ المساوق يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد
في المفهوم فيكونان اللفظان مترادفان والمساواة في الصدق
فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية
بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد ويعد
بها بخلاف قولنا السواد شيء فتامل اصلا لا واجبا ولا ممكنا
والثاني بط بديهة خلافا للسوفسطائية فان العنادية منهم ينكرون

حقايق الاشياء ويزعمون انها اوهام وخيالات باطلة فالمقدم
مثله بيان الملازمة ما اشار اليه بقوله فان الممكن وان كان متعددا
ولو الى غير النهاية لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر من ملاحظة
مفهوم الممكن وهو ما يتساوى طرفاه الى وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته فان الحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح
مجزوم به عند العقل بلا نظر وكسب ولهذا ذهب الجمهور الى
ان الحكم لحاجة الممكن الى مرجح ضروري واعترض عليهم بان الحكم
لحاجة المتساوي الطرفين الى المرجح ضروري واما الحكم لحاجة الممكن
فانما يثبت بعد اثبات التساوي ونفي الاولوية الذاتية الغير
المنتهية الى حد الوجوب فان الاحكام تختلف باختلاف
العنوان في البداهة والنظرية ولا شك انه لا يثبت الا بانظار
دقيقة فاستبان ان قوله وهو ظ ليس ظ واجيب عنه بان مقصودهم
ان بعد تصور الطرفين كما ينبغي كان الحكم لحاجته الى مرجح ضروريا
وتصور الممكن كما ينبغي ان يتصور بعنوان المتساوي الطرفين
فان قيل لو سلم ان الحكم لحاجة الممكن الواحد الى موجد ضروري
ولكن لا نم ان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده في
نفسه لجواز ان يستقل بطريق التسلسل وبطلانه ليس بظ
فلا يصح قوله وهو ظ قلنا المراد ان الممكن وان كان متعددا لا
يستقل بوجوده في نفسه لاشتراك المتعدد بكل واحد من
الممكنات في امتناع الوجود لذاته وهو المراد بكونه ظاهرا ولا
في ايجاده اي وان الممكن وان كان متعددا لا يستقل في ايجاده

لغيره لغير الممكن لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فانا
نعلم بديهة ان العقل مالم يلاحظ كون الشئ موجودا امتنع ان
يلاحظ كونه مبداءً للوجود وفيه بحث لانه ان كان مراده
بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فمم ولا يستلزم المصر
لجواز ان يعلل كل من الممكنات بعلة لا الى نهاية فيستحق الوجود
والايجاد بالنظر اليها وان كان المراد عدم الاستقلاله في جنسه
بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة ولو
اخذت المقدمة القائلة بان ما لا يستغنى كل واحد منه عن
امر خارج لا يستغنى جميع احاده عن امر خارج بديهة حسية
حدسية لم يبعد ولكنه لا يجدى في المناظرة وتوضيح الجواب
ان المتعدد من الممكن يشترك كل واحد منه في امتناع الوجود
لذاته ويحتاج الى مؤثر خارج عن الممكنات وان كل ممكن يمتنع
وجوده لذاته ويحتاج الى امر خارج عنه ودعوى بديهة ليس
بعيد والمناقشة فيه مكابرة ولهذا قال وان كان متعددا وفيه
بحث لانه لا يلزم من كون كل واحد من الافراد يمتنع وجوده
لذاته ان يكون المجموع كذلك لجواز اختصاص المجموع بهيئة حاصلة
من اجتماع الافراد يوجب له صفة الوجوب كالهيئة الحاصلة
من اجتماع افراد المخبرين عند بلوغهم حد اليقين يوجب له
هيئة وهي افادة العلم مع ان خبر كل واحد من احاد المخبرين غير
مفيد للعلم واجيب بان زيادة حكم المجموع على حكم الافراد
ومغايرته لها انما يتحقق في الحكم السلبي كما هو موضوع البحث

في

في المثالين واما الحكم الايجابي فلا يصح ان يزيد حكم المجموع على
حكم الافراد فان الصفة الثبوتية اذا ثبت لكل فرد فرد من افراد
المجموع يجب ان يثبت للمجموع كالناطقية لكل فرد فرد من افراد
الانسان فيكون المجموع كذلك والاحسن ان يقال ان هذا الدليل
مبنى على ان الممكن لا يجوز ان يكون مؤثرا في ممكن لان المؤثر
ليس الا الواجب لذاته وهو المذهب المنصور عند المحققين
من الصوفية والمتكلمين والحكماء قال الشيخ في تعليقاته من خواص
ممكن الوجود ان يحتاج الى شئ واجب وجوده حتى يوجده
قال بهمنيار في التحصيل ان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة
الوجود الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى بالقوة وهذا
موضعه الاول لا غير قال المحقق الطوسى في شرحه على الا
شارات قد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا
المعلومات التى في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان نسب الكل الى المبداء الاول ويجعل
المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه
المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
تعاليمهم لم يكن منافيا لما استسوه وبنوا مسائلهم عليه وقال
الشيخ شهاب الدين في هياكله ان النور القوى لا يمكن النور
الاضعف من استقلاله بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية
لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته والى هذا ذهبت

الاشاعرة والصوفية وجميع اهل السنة والجماعة فانهم
قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله فاحفظ فانه اصل اصيل يبتنى
عليه كثير العقايد دستور يرجع اليه في المقاصد منها ما نحن
فيه من اثبات الواجب قيل هذا غنى مرتبة الايجاد بعد مرتبة
الوجود مم وان ادعوا البديهة لجواز ان يقتضى الذات من حيث
هي هي الوجود كما يقول المتكلمين ان ذات الواجب نعم من حيث هي هي
يقتضي وجودها اقتضاء تاما ضروريا وان وجوده نعم زائد عليها
والفرق بين اقتضاء الذات وجودها وبين اقتضائها وجود
غيرها بان الاول ليس فرع الوجود والثاني فرعه تحكم بحث
لابد له من دليل وهذه المقدمة مما يدور عليها جميع براهين
اثبات الواجب لذاته سواء كانت موقوفة على ابطال الدور والتسلسل
اولا فالامر في اثباته بالدليل مشكل وكذا قال بعض العارفين قدس
اسرارهم پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
اللهم ثبتنا على الصراط المستقيم والدين القويم وفيه بحث لانه
مكابرة يسد باب المناظرة لان بديهة جميع العقلاء من المتكلمين
والحكماء يحكم بخلافه والمنع في الحقيقة من باب مقابلة المنع
بالمنع لان الفرق المذكور مما ذكره المتكلمون بطريق المنع معترضين
على الحكماء في استدلالهم على ان وجوب الواجب عينه وليس
بزايد عليه كما هو المشهور بين الجمهور وايض توقف جميع براهين
اثبات الواجب على تلك المقدمة مم فان البراهين عليه كما ذكره لا
امام في مطالب العالية برهان يدور على ان الممكن يحتاج الى ما يكون

ممكنا

قال بعض المحققين الفعل من المعدوم
محال الحقيقة ان الادمى ليس بعرض بل هو
جوهر وليس بجماد بل هو نام وليس بنبات
بل هو حيوان وليس باعجم بل هو ناطق
ثم هو مع كمال حاله يعجز عن تغيير صفة
ذميمة له من الدمامة وقصر القامة ويود
بشرئه الى ما يضادها فلون لا يتصور
ايجاد اصل العالم مما هو معدوم اولى
ولكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور
منه رحمه الله

ممكنا فان من البين ان مثل هذا البرهان لا يتوقف على تلك
المقدمة وايض لا نم ان ما ذكره بعض العارفين لما ذكره بل لما
تقرر بينهم ان طريق الفكر لا يخلو عن مزاحمة الوهم للعقل وانه
لا يحصل بطريق النظر اليقين الخالي عن شوائب الاوهام
والشكوك والظنون فثبت قوله واذ لا وجود ولا ايجاد على
فرض عدم الواجب لذاته تعالى عنه فلا موجود اصلا على
هذا الفرض لا بذاته للفرض المذكور ولا بغيره لما مر وهو بط
بديهة كما لا يخفى على البله والصبيان فعدم الواجب لذاته بط
فاذن ثبت وجود الواجب لذاته وهو المص ولما كان المقصد
الاقصى والمطلب الاعلى من الرسالة بيان ان الوجود المطلق
هو حقيقة الواجب نعم على مذهب الصوفيه وجب عليه ان
يتعرض بشيء من احوال الوجود فتعرض له ونحن قبل الشروع
في شرح كلامه نقوى توطئة له اعلم ان الحق ان تصور الوجود
بديهي وان هذا الحكم ايض بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت
اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب الحكماء الى انه
لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف
في هذا المط لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف
من الوجود بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل
واعترض عليه بانه ان اراد ان تصور كنه الوجود بديهي فمم وان
اراد ان تصوره بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي فهو مم ولا نزاع
فيه انما النزاع في كنهه واجيب عنه بانه لا كنه للامور الاعتبارية

فان مذهب العنادية من السوفسطائية
بط بديهة حيث زعموا ان الاشياء
كلها اوهام او خيالات كالنقش بينهم
منه رحمه الله

الاما نصور منه ورد بمنع ذلك لجواز ان يكون للمفهومات
الاعتبارية كنها وراء ما يفهم منها والانصاف انه محل تامل
قال بعض المحققة يتعجب من اختلاف العقلاء في احوال
الوجود بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب
من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم
في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما
التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا
وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق
انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن
فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك
هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض وليس بعرض
ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد
جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في
تقومه ولا يتصور استغناء شيء في تقومه وتحققه عن الوجود
ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود
هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق
له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فتسلسل او بوجود
هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر
الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه وجود وفي غيره
انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء

اوعرضا فتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال
ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية
ونشك في وجودها جار بعينه في الوجود فانا نعقل الوجود
ونشك في وجوده فلو كان وجوده زائدا تسلسل وبهذا تبين
بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس
الوجود المجرد وذلك لان بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب
بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل
ولا محيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار
عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة
ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهية
اوزائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود
مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري
او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه
اصلا ومشكك يقع عليهما بمعنى واحد وهو مفهوم الكون
لا على السواء وهو الحق هذا كلامه واقول فيه بحث اما اولا
فلان هذا التعجب انما نشاء من عدم الاطلاع على ان لفظ الوجود
مشترك لفظي الوجود بمعنى الثبوت والحصول والكون
والتحقق الذي هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية و
بين الوجود بمعنى حقيقة الواجب لذاته القائم بنفسه المقوم
لجميع ما عداه وعلى انه ليس في الموجودات وراء الوجود المطلق
وحصته امر اخر عند المتكلمين وعلى ان فيها امرا وراءهما وهو

اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهية اوزائدة عليها كما سبق ومنها صح

الوجود الخاص الفرد الحقيقي للموجود المطلق عند الحكماء فانه
بعد اعتبارهما والاطلاع عليهما لا يبقى للتعجب مجال واسع
لان اختلافهم في انه جزئي او كلي مرتفع بانه جزئي اذا كان
بمعنى حقيقة الواجب الوجود لذاته وكلي اذا كان بمعنى الحصول
والكون الاعتباري ولا شك في انه ارتفع الاختلاف ح و
واختلافهم في انه واجب او ممكن مرتفع لانه واجب اذا كان
بمعنى حقيقة الواجب لذاته وممكن اذا كان بمعنى الحصول
الاعتباري فلا يلزم الضلال البعيد واختلافهم في انه
عرض وليس بعرض ولا جوهر انما هو في الوجود اذا كان بمعنى
الحصول الاعتباري وامره سهل على ان نفيهما عنه حق ايض
اذا كان الوجود بمعنى الواجب لذاته واختلافهم في انه موجود
ام لا مرتفع بانه موجود ومعدوم بمعنى اخر فلا اختلاف
حقيقة واختلافهم في ان الموجودات الخاصة نفس الماهيات
او زايدة عليها مرتفع بان ذلك انما يتحقق بان يكون في الموجودات
امر وراء الوجود المطلق وحصته حتى يتصور النزاع في عينيته
وزيادته واثباته دونه خرط القتاد وانه فرع الاشتراك اللفظي
ايض فتوجه واختلافهم في انه مشترك لفظي بين الوجودات
او مشترك معنوي بينهما مرتفع بان لفظ الوجود مشترك
لفظي بين الوجود بمعنى الحصول الاعتباري وبين الواجب الوجود
لذاته والوجود بمعنى الحصول الاعتباري مشترك معنوي
يقع على الوجودات بمعنى واحد هو مفهوم الكون واختلافهم

فانه

في انه متواط او مشكك مرتفع بانه ان ثبت في الوجودات وراء
الوجود وحصته امر اخر هو الوجود الخاص فهو مشكك
وان لم يثبت ذلك الامر فهو متواط لان الكلي بالنسبة الى
حصصه نوع حقيقي باتفاق المنطقيين فلا وجه للتعجب واما
ان مذهب الفلاسفة في ان ماهية الواجب نفس الوجود بط
فبطلانه غير م لان المراد من ذلك ان نفس ماهية الواجب تع
بلا انضمام معنى الوجود اليه يترتب عليه الاثار والاحكام
الخارجية فنفس ماهيته انما هو الوجود بمعنى الواجب لذاته
القايم بنفسه المقوم لغيره لا الوجود بمعنى الحصول والثبوت
الاعتباريين فانه ليس نفس ماهية الواجب لذاته تع اتفاقا من
العلماء ولا اشكال يعتد به فيما ذكرنا الا ان يقال ان اسماء الله
تعالى توقيفية فيتوقف اطلاق لفظ الوجود عليه تعالى
على اذن الشارع ولم يأذنه وجوابه ان المسئلة المختلف
فيها فعند القاضي ابي بكر الباقلاني يجوز الاطلاق بلا اذن
الشارع اذا صح معنى الاسم في حقه تعالى وصحته المعنى
فيما نحن فيه ظاهر وقال حجة الاسلام الغزالي ان صح
المعنى في حقه تع يجوز ان يطلق عليه بطريق الاخبار
كان يقال الواجب وجود مطلق وكلي دون الندا فلا يصح
ان يقال عنده يا وجود ويا مطلق ويا كلي ثم الظاهر في بادي
الراي من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري علي بن اسمعيل
بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابي برده بن ابي

ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه السلام
اول ما خالف ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة
اى طريقة النبى عم والجماعة اى طريقة الصحابة والمشهود
فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار من اهل
السنة والجماعة هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن الاشعرى
وفى ماوراء النهر اصحاب الشيخ ابى منصور ماتريدى تلميذ
ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجورجانى تلميذ محمد بن الحسن
الشيبانى من اصحاب الامام ابى حنيفة ماتريد قرية من قرى
سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة
التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد
وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسبون احدهما
الى البدع والضلال وابى الحسين البصرى من المعتزلة انما
سموا بها لان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل من مجلس الحسن
البصرى حين دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر
فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج
عليهم اللعنة وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم
ان يعتقد ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل
انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من الاسطونات المسجد واخذ يقرر
على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به ويقول ان مرتكب

الكبيرة

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا واصل فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه
وهو مذهب قدماء الفلاسفة ان وجود الواجب بل وجود
كل شئ عين ذاته ذهنا اى عقلا وتعقلا بمعنى ان العقل لا
يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر وخارجا الظاهر
من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان
الناطق مثلا واستدلوا عليه بدلائل سيأتى بيانها
ان شا الله تعالى فى موضع اليق بيبيانها من ها هنا فان قلت
الشيخ الاشعرى وابى الحسن البصرى واحزابها واضرابها من
المتكلمين نفاة للوجود الذهنى فكيف قالوا بعينية الوجود
للماهيات والحقايق فى الذهن فلا يصح انه عين ذاته ذهنا عندهم
كيف لا وقد قال صاحب المواقف ان النزاع راجع الى النزاع
فى الوجود الذهنى فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان
فى العقل امرا هو الوجود واخر هو الماهية ومن نفاه كالشيخ
الاشعرى اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا
تماين فى الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون
الاخر فيتحقق التماين وقال الشارح المحقق فى شرحه فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن
على بصيرة فى دعواه هذه قلنا لا نزاع للقائلين بنفى الوجود

الذهنى فى تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات
والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما
نزاعهم فى كون التعقل بحصول شئ فى العقل وفى اقتضائه
الثبوت فى الجملة فلا يتجه له بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى
التغاير بين الوجود الماهية فى التصور بان يكون المفهوم من
احدهما غير المفهوم من الاخر ونفى الاشتراك المعنوى بان
يعقل من الوجود معنى كلى مشترك بين الوجودات كما لا ينفى
تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس ومفهوم الامكان و
مفهوم الامتناع والاشتراك كل من ذلك بين الافراد بل
غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد فى العقل والمعنى الكلى
المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفى
التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من
الاخر ويدرك معنى كليا يصدق على الكل ولعله لهذا قال
المص قدس سره ذهنا بالمعنى الذى ذكرنا لا فى الذهن فافهم
فانه مع وضوحه مما قد خفى على مثل سيد المحققين قدس سره
مع انه بهذا التفصيل مسطور فى شرح المقاصد ولما استلزم
ذلك اى وجود كل شئ عين ذاته ذهنا وخارجا اشتراك
الوجود بين الوجودات الخاصة باعتبار اضافتها الى المضاف
اليه الخاص عند المتكلمين وباعتبار اختلاف حقائقها المخالفة
عند الفلاسفة لفظا لا معنى لان الوجود مع كونه
عين ذات كل شئ لو كان مشتركا معنى بينهما لزم ان يكون

حقايق

حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل
حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان
بل يكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة
هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل
فوجب ان يكون الاشتراك لفظيا لا معنويا وهو المص كذا
فى المواقف وشرحه فى الالهيات فى بحث الرؤية وفى بحثه
اما اولا فلانا لا نم ان مجرد قوله وجود الواجب بل وجود كل
شئ عين ماهيته يستلزم اشتراك الوجود لفظا بين الوجودات
الخاصة لانه يمكن ان يكون مراده ان الوجودات الخاصة لكل
شئ عين ذاته والمشترك معنى هو الوجود المطلق ويكون
صدقه على الوجودات الخاصة صدقا عرضيا كما يقول الفلاسفة
فى وجود الواجب خاصة والشيخ الاشعرى واتباعه يقولون
مسئلة فى وجود كل شئ والمقصود ان مجرد ذلك يستلزم
الاشتراك اللفظى كما ذكره المص فان قلت ليس عند الشيخ
الاشعرى وموافقيه وجود مطلق مشترك ووجود خاص
هو فرد له بل ليس هناك الا حقايق متخالفة يطلق على كل
واحد منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما القائلون
باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود قلت هذا لا يجدى نفعا فيما نحن
فيه لان الكلام فى ان مجرد القول بان وجود كل شئ عين ذاته
ذهنا وخارجا بلا ضميمة هذه المقدمة هل يوجب الاشتراك

[illegible]

اللفظي ام لا ولا شك لانه يستلزمه ولهذا كان المتعارف
في الكتب المتداولة ضم نقل ذلك اى الاشتراك اللفظي الى انه
عين كل شيء عن الشيخ صريحا قال في شرح المقاصد المنقول عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس
للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل
الاشتراك لفظي انتهى فظهر ان الاستلزام المذكور غير بين
واما ثانيا فلانا لا نم ان اشتراك جميع الموجودات في حقيقة
واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها مما لا يقول به عاقل كيف
وقد ذهبت الصوفية القائلين بوحدة الوجود الى هذا فانه
عندهم ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركب فيها اصلا
بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة عن
شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية
بحسب ذلك ترى الموجودات متمايزة فيتوهم من ذلك
تعدد حقيقي فالم يقم برهان على بطلان ذلك لا يثبت بطلان
اتحاد الماهيات فان قلت هذا خروج عن طور العقل فان
البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها
ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط
والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم
ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل
ودلائله فانه معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات
واما المقيدون بدرجات العقل وان ما شهد له العقل

مقبول

فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه
فيزعمون ان تلك المشاهدات والمكاشفات على تقدير
صحتها ماؤلة بما يوافق العقل فهم بشهادة بديهته عندهم
مستغنون عن اقامة برهان على بطلان ذلك ويعدون
تجويزها مكابرة قلت بعد التسليم لا وجه له في هذه الرسالة
لان هذا هو المطلب الاعلى فيها وانه في صدد تقرير ذلك
وبيانه مهنا الان يقال هذا الكلام ودعوى الاستلزام
المذكور كلام المقيدين بطور العقل واتحاد الماهيات
بط بديهة العقل عندهم وان قالت الصوفية انه بديهة الوهم
لا العقل ولا عبرة بالوهم واحكامه على ما يأتي بيانه فاندفع
البحث الثاني واما ثالثا فلان بطلان ما هو الظاهر من مذهب
الشيخ اعني ان وجود كل شيء عين ذاته وان مفهوم وجود
الانسان هو الحيوان الناطق وان مفهوم السواد بعينه
هو مفهوم وجوده اظهر من بطلان اشتراك الوجود
لفظا لا معنى فلا حاجة في ابطاله الى التوسل باستلزامه
اشتراك الوجود لفظا لا معنى وهو بط كما فعل المص بل
الاولى يكتفي بقوله ثم الظاهر من مذهب الشيخ ان وجود
الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا وبطلانه
ظ بديهة فان كون المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم
من ذلك الشيء بديهي البطلان ولهذا صرف بعضهم عن
الظاهر وبطلانه اى بطلان كون الوجود مشتركا لفظيا

او ينكر الاولين اصالة من الشيخ
ويحكم ببطلانهما كما مر اولا
فافهم منه

بين الوجودات الخاصة لا مشتركا معنويا ظاهر اى
بديهى كما فى الشرح المقاصد القول بكون اشتراك الوجود
لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الفرس ولا
اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
العقل والمراد انه ظ بالدليل كما يدل عليه ظاهر قوله كما بين
فى موضعه اى الامور العامة بدلائل كثيرة منها ما اشار
اليه المص بقوله بعدم زوال اعتقاد مطلقه اى مطلق الوجود
وكانه اراد باطلاقه هاهنا عدم اخذه مع قيد الاشتراك
اللفظى والمعنوى اعنى ما يطلق عليه هذا اللفظ مع قطع
النظر عن كونه مستفادا من اللفظ والوضع ايض وبالجملة
ليس المراد منه الوجود المطلق المشترك حتى يكون مصادرة
على المط ولا ما يطلق عليه هذا اللفظ من حيث انه كذلك
والا لما كان الجزم به منافيا لزوال اعتقاد الخصوصية
مع تعدده لتحصيل المفهوم المشترك فى الجامع لكل من
الخصوصيات وان كان غير الموضوع له فيختل بذلك الدليل
المذكور كذا قيل وفيه بحث لان ارادة هذا المعنى من اطلاقه
بعيد غاية البعد وايض لزوم المصادرة غير مسلم لان
المدعى بديهى وهذا تنبيه كما صرح به المحققون كما يجى بعيد
ذلك ان شاء الله تعالى عند زوال اعتقاد خصوصيته
استدل الجمهور على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين الوجودات بوجوه الاول انا اذا نظرنا الى وجود الممكن

جزمنا بوجود سببه واعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم
تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير
اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايض
ضرورة على ان الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس
الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول
اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد
فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان
تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شئ يستلزم
التردد فيما يختص به قطعا والعدول عن عبارة التجريد
وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود تحريرا لما فى التجريد
ولئلا يرد عليه ما يرد عليه من انه ان اريد الجزم باحد
الوجودات المتخالفة الذوات فلا يجدى نفعا لان
مفهوم احدها ليس هو الوجود المشترك وان اريد الجزم
بخصوصية واحد منها بعينه فهو بط لانها متردد فيها لا
مجزوم بها وان اريد الجزم بمعنى اخر فلم يتم ووجه عدم وروده
عليه ظ وفيه بحث لانا لا نم عدم وروده عليه فضلا
عن ان يكون وجه عدم وروده عليه ظاهرا فانه لا فرق بين
التقريرين فى ورود محصل هذا الايراد عليهما كما لا يخفى
فلا بد من الجواب عنه وقال بعض المدققين محصوله
انه لو لم يكن اشتراك الوجود مركوزا فى العقول لامتنع الجزم

جزمنا

من العقلاء فى الوجود وعدم زوال اعتقاد مطلقه مع
التردد فى الخصوصيات وزوال اعتقادها والتالى بط
فالمقدم مثله فلابد ان ماذكر لايدل على الاشتراك فى الواقع
بل على الاشتراك الاعتقاد ويجوز ان يكون الاعتقاد غير
مطابق للواقع فانه اذا اعتقد اشتراك الوجود بين الوجودات
لايحصل التردد فى الوجود ولازوال اعتقاد مطلقه بمجرد
التردد فى الخصوصيات بناء على اعتقاد اشتراكه الغير المطابق
لانه سفسطة ظاهرة وتخطئة للعقلاء فيما يجدونه فى
انفسهم ببديهة عقولهم ولوجاز الجزم بالوجود من
العقلاء مع التردد فى الخصوصيات من غير ان يكون مشتركا
فى الواقع بل بمجرد الاعتقاد الكاذب لم يبق اعتماد على احكام
العقل وبه يندفع المصادرة المذكورة والاقتصار فى التنبيه
لثانى ماذكره قدس سره بقوله وبوقوعه اى الوجود موردا للا
قسمة المعنوى الذى هو عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى
مورد القسمة ليحصل بانضمام كل اليه قسم منه فانا نقسم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر
ووجود العرض وهكذا الى وجودات الانواع واشخاصها
فلابد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه وهو
المط واحترز بالمعنوى عن اللفظى الذى يكون باعتبار
وضع اللفظ للمعانى المختلفة كما فى تقسيم العين الى الماء
والذهب والشمس وغير ذلك من معانيها المشتركة هى فيها

لفظا

لفظا وبهذا التقرير يندفع ماقيل من انه يجوز ان يكون الوجود
مشتركا بين بعض وجودات الجواهر والاعراض دون الجميع
فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود
العرض فلايتم التقريب ووجه الدفع ان التقسيم انما هو
الى وجود الواجب والى كل واحد من افراد وجودات الجواهر
والاعراض بحيث لايشذ عنه شىء منها وانما لم يصرح بالجميع
فى الاستدلال اعتمادا على فهم المتعلم وعملا بصنعة الا
كتفاء ولانه يظهر بادنى توجه فيتم التقريب وفيه بحث لان
خصوصيات الانواع وان سلم انها معلومة لكنها لانزاع
فى ان خصوصيات الاشخاص غير معلومة لنا فكيف يتصور
التقسيم اليها من العقلاء وقيل انه لايخ عن بعد وجوابه
ان المدعى بديهى وامثال هذا تنبيهات فلايقدح هذا القدر
من البعد صرفه جواب لما فى قوله ولما استلزم ذلك اى صرف
مذهب الشيخين من ان وجود كل شىء عين ذاته بعضهم هو
المحقق الايجى عن الظاهر الذى هو عينيه وجود كل شىء لذاته
ذهنا وخارجا لبطلانه بديهة ولاستلزامه لما هو ظاهر
البطلان من كون اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة
لفظا لامعنى كما ذكره المص بان مرادهما اى الشيخين بالعينية
اى عينية وجود كل شىء لذاته عدم التمايز الخارجى بين وجود
كل شىء وعين ذاته اى ليس فى الخارج شىء هو الماهية وشىء
اخر قائم بها بالماهية قياما خارجيا كقيام الاعراض الموجودة

[وهو صاحب المواقف الايجى وهو القاضى عضد الدين رحمه الله]

لمحالها فى الخارج واحترز به عن نفى القيام الذهنى للوجود
بالماهية فانه قد تقرر عند المحققين ان زيادة عليها فى التصور
هو الوجود والا كان للماهية هوية ممتازة فى الخارج مع قطع
النظر عن الوجود وكان للوجود ايض هوية اخرى حتى يمكن
قيامها بهوية الماهية فى الخارج كان للجسم هوية خارجية مع
قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام
السواد بالجسم فى الخارج فكان للماهية قبل انضمام الوجود
اليها وجود فيلزم المحذورات المذكورة فى الكتب المشهورة
بين الطلبة وحاصله ان مرادهما بالعينية الاتحاد بينهما بحسب
التحقيق لا بحسب المفهوم فلا ينافى اشتراكهما الاشتراك
معنى ولا يستلزم كون اشتراك الوجود بين الوجودات
لفظيا لا معنويا وقال خاتم المحققين الروانى هذا التاويل
فى غاية البعد اقول وتحقيق المقام ان صدق ماذكره فى تفسير
العينية من عدم التمايز الخارجى يحتمل ان يكون بان للوجود
هوية خارجية غايته ان هوية الوجود فى الخارج عين هوية
الموجود فيه ولا تمايز ان فى الخارج ويكون ما صدق عليه
احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وهو الظاهر من
كلام صاحب المواقف وليس بشئ كما قال الاستاد وبان لا
يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
وهو الصواب كما تقرر ذلك بين الاصحاب فارتفع النزاع
بين الفريقين وانقلب الشقاق بالوفاق وانطبق مذهب

الشيخين

الشيخين على مذهب الجمهور فى المقامين ومما يدل عليه
ان الشيخ الاشعرى صرح فى بحث الرؤية بان الوجود مشترك
معنى بين الموجودات من الواجب والجوهر والعرض وما قيل
انه الزامى ليس بشئ هذا وما ذكره الصارف فى تاويل مذهب
الشيخين من ان المراد بالعينية عدم التمايز الخارجى حق كما يفهم
من تتابع دلائلهم فان ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد
عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو
المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به
قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع
فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ
نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشئ هوية ولعارضها
المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من
من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهى
البطلان فاذا لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المصنف
خلاف فى ان الوجود زائد على الماهيات ذهنا اى عند العقل
وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اى بحسب الذات
والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما
بالاخرى فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد الزيادة فى التصور
او فى الاهوية يرتفع النزاع بين الفريقين هذا ودلائلهم انه لو

يكن الوجود نفس الماهية وليس جزؤ منها بالاتفاق لكان
زايدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشئ
بالشئ فرع ثبوتهما فى نفسهما لان ما لا كون له فى نفسه لا
يكون محلا ولا فى محل وهذا بالنظر الى الماهية والوجود
ممتنع اما فى جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود
فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه
ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود اخر
فيلزم تسلسل الوجودات واما فى جانب الوجود فلانه لو تحقق
والتقدير ان تحقق الشئ اى وجوده زايد عليه تسلسلت
الوجودات فباعتبار الوجود والعدم فى كل من المعروض
والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على
الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها هى بدون الوجود
معدومة لزم قيام الموجود بالمعدوم وفيه تناقض والثانى
انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود فان كان هو الوجود الاول
لزم الدور وان كان غيره لزم التسـ والثالث انه لو كان وجود
الشئ زايدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع
تسلسل الموجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشئ بنقيضه
والرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا لما مر انفا فى الثالث
فنتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل والتحقيق يقتضى رد
الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق التزديد بين الوجود و
العدم فى جانب المعروض والعارض ولا يخفى انه لا يفهم

منها

منها سوى ما ذكره الصارف على ما مر مفصلا واعلم
ان ها هنا توجيها اخر لكلام الشيخين ابو الحسن الاشعرى
وابو الحسين البصرى احسن من هذا التاويل وهو ان الشيخ
الاشعرى كان على مذهب الصوفية فى بعض العقايد صريحا
كما فى مسئلة خلق الاعمال وغيرها وفى بعضها ضمنا وتورية
حذرا عن شناعة الظاهرين من العلماء ولهذا صرح بعض
المحققة فلا يبعد ان يقال مقصوده من قوله وجود الواجب
بل وجود كل شئ عين ذاته ذهنا وخارجا ما هو اصل اصول
الصوفية من ان الوجود عين الذات فى الواجب والواجب
عين ذات كل شئ ذهنا وخارجا فانه ما من شئ الا والواجب
تعالى عين ذاته عندهم فالوجود عين الذات فى كل شئ وهو
المط ولیس هذا ببعيد كل البعد واما ما هو الظاهرين
مذهبه فليس مما يتفوه به عاقل فضلا عمن هو علم بين
العلماء وحكم بين الحكماء فى كمال التدقيق وغاية التحقيق
وان مذهبه يوافق الفلاسفة ايضا فى كثير من العقايد
الموافقة للشريعة كما لا يخفى على المتدرب اللبيب وفى الحاشية
وذهب بعضهم الى ان منشاء الاختلاف هو اختلاف
لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن
ذهب الى انه زايد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى
انه زايد نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع
الاختلاف ويخدشه ان القول بان ذات الانسان نفس

ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة انتهى ويخدشه
ايضا ان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود
المقابل للعدم وهو معنى الكون وان مفهوم الذات ايضا
معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين
الوجودات من غير اشتراك لفظا وتعدد وضع هذا
احد المذاهب والاقوال المشهورة فى الوجود وقد عرفت
حاله واما مذهب جمهور المتكلمين فى الوجود فهو ما اشار
اليه بعد ذلك بقوله وذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة الى ان للوجود مفهوما واحدا هو الكون والحصول
والتحقق خلافا لمن قال من الصوفية والمتالهين من الحكماء
ان للوجود معنى اخر غير الكون والحصول الذى هو امر
اعتبارى وهو حقيقة الواجب تعالى والوجود بالمعنى
الاول اثر من اثاره وعكس من انواره ولمن قال ان الوجود
قد يكون بمعنى ذات الشئ مشتركا معنى لا لفظا بين الوجودات
اى وجود الواجب وجميع وجودات الممكنات حتى ان وجود
الواجب هو كونه فى الاعيان على ما يعقل من كون الانسان
وانما الاختلاف فى الماهية لما مر من الدليلين من عدم زوال
اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته وبوقوعه
مورد التقسيم المعنوى والانصاف ان هذا بديهى والمذكور
فى معرض الاستدلال على ما مر تنبيهات ولهذا اتفق عليه الكل
ثم لما كان كل كلى فهو بالنسبة الى افراده احد الكليات الخمس

على ما سيأتى بعيد ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى منه

اشار

اشار المتكلمين الى ان الوجود بالنسبة الى الوجودات الخاصة
نوع حقيقى عندهم فقالوا وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير
حصة حصة الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد
هو خارج عنها بخلاف الفرد فانه ليس كذلك ويصير ورته حصة
حصة ليست الا باضافته الى الاشياء اى الماهيات وافرادها
كوجود هذا الانسان ووجود هذا السواد ووجود هذا العقل
فتكثر الوجودات الخاصة وتمايز بعضها عن بعض بمجرد الاضافة
الى موضوعاتها فالوجودات الخاصة عبارة عن الوجود
المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة و
وجود اخر فالوجود المطلق تمام ماهياتها اذا جعلت
الاضافة خارجة كما هو شان الحصة ولتوضيحه مثله بمثال
محسوس وقال كبياض هذا الثلج وبياض ذاك الثلج وبياض ذلك
الثلج فان بياض الثلج طبيعة نوعية بالنسبة الى بياض هذا
الثلج وذاك وهذا النوع من البياض لا يتكثر ولا يصير حصة
حصة الا باضافة الى اشخاص الثلج والجزئيات منه وانما قال
كبياض هذا الثلج وذاك وذلك دون كبياض هذا الثلج وذاك العاج
لان الاختلاف بين بياض الثلج وبياض العاج بالحقيقة
والماهية لا بالعوارض كما يشهد عليه الحدس الصائب
ووجودات الاشياء هى هذه الحصص المتفقة بالحقيقة
المختلفة بالقيود والاضافات خلافا للحكماء فانهم ذهبوا
الى ان وجودات الاشياء ليس هذه الحصص بل هى افراد

الوجود وهي الموجودات المختلفة بالحقيقة والماهية لا
بمجرد الاضافة الى الاشياء كما سياتي بعيد ذلك ان شاء الله
تعالى وذلك لان اثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية
والوجود المطلق وحصة زائدا على الماهية عارضا لها مما لا
سبيل اليه كما قال بعض المحققة ورد اولا بان في افراد الوجود
امورا متخالفة الحقايق لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة
فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن يحتاج
اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وح
لابد ان يكون في موجود ما امر وراء الحصة والا كانت الوجودات
متوافقة الماهيات اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع كما ثبت
في المنطق واذا ثبت فردا ما من الموجود وراء الحصة فقد ثبت
في كل موجود وجود خاص وراء الحصة البديهة لا يفرق بين
موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه ودفع بان الاخير
ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي
ووجود الممكن لم لا يجوز ان يكون المستغني عنه والمحتاج اليه
هو الواجب والممكن لا وجودهما فلا يلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات والنزاع في الاول دون الثاني
وثانيا بان الوجود مقول على الموجودات بالتشكيك لانه في العلة
اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض
القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب
اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك

يكون

يكون عارضا لها وخارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية
لامتناع اختلافهما على ما سياتي فلا يكون الوجود طبيعة
نوعية للموجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى
واحد هو الكون فهو عرض عام بالنسبة الى الوجودات الخاصة
وافرادها وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصة فهذا هو السبيل الى اثبات امر اخر هو فرد الوجود
وراء الوجود المطلق وحصة لان مقوليته بالتشكيك الذى
هو الحق لا يتيسر الا بثبوت الافراد المختلفة بالحقيقة
واجيب عنه تارة بمنع كونه مقولا بالتشكيك وتارة بمنع
ان المقول بالتشكيك عرضي لما تحته لان دليله مدخول كما
ياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وانكار التشكيك كما هو
مذهب جمهور المتكلمين لا يخ عن قوة كما سياتي بيانه وهذه
الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها في هذه الحصص
وفيه اشارة الى انه جعلت الاضافة الى الاشياء داخلة
في الحصص خارجة عن ذوات الاشياء كلها واجبا كان
او ممكنا زائدة عليها لانها لو لم تكن خارجة عنها زائدة
عليها لكانت اما عينها على ذوات الاشياء وح اتحدت
الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو مفهوم
واحد او جزءها ولم ينحصر اجزاءها بل يترتب اجزاء الماهية
الواحدة الى غير النهاية وهو بط ببرهان التطبيق وللبحث فيه
مجال واسع لجواز ان يكون لكل واحد من الماهيات اجزاء عقلية

ففيه ثلاثة مذاهب خيرها اوسطها كما لا يخفى على الفطن

تحليلية غير متناهية بمعنى لا يقف كما ان الجسم قابل للقسمة
الى غير النهاية بمعنى لا يقف فليفهم فان قلت هذا ما اتفق
عليه جمهور المتكلمين والحكماء فان الحكماء ذاهبون الى ان
الوجود المطلق وحصة زايدان على ذات الواجب لذاته هو
عارضان له واما الوجود الذى هو عين ذات الواجب عند
الحكماء فهو الوجود الخاص به تعالى المخالف لوجود
الممكنات بالحقيقة والماهية ووراء الوجود المطلق وحصة
فلا نزاع فى الحقيقة بين جمهور المتكلمين والحكماء فى ان وجود
الواجب تع هل هو عينه تع او زايد عليه وانما النزاع بينهم
فى اثبات امر اخر وراء الوجود المطلق وحصة ونفى هذا الامر
فان المتكلمين لو كانوا قائلين بالوجود الخاص الذى هو غير
الوجود المطلق وحصة فى الواجب تعالى لذهبوا الى ان
وجود الواجب الخاص به تعالى عين ذاته كما قال الحكماء غير مثبتين
للوجود الخاص به تعالى لذهبوا الى ان وجوده تع زايد عليه خارج
عنه كما ذهب اليه المتكلمون من ان وجودات الاشياء زائدة عليها
قلت النزاع بينهم معنوى قايم لان النزاع بين الفريقين فى هذه
المسئلة راجع الى انه تعالى بلا انضمام مفهوم الوجود وعروضه
لذاته تع موجود فى الخارج ومظهر للاحكام والاثار عند الحكماء
وبانضمامه اليها وعروضه لذاته تعالى موجود فى الخارج ومظهر
للاثار والاحكام عند المتكلمين فليفهم ذهنا اى عند العقل
وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود

دون

دون الماهية والماهية دون الوجود فقط اى لا عينا بحسب
الذات والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم
احدهما بالاخرى كبياض الجسم عند محققيهم اى محققى
المتكلمين وذلك لان ثبوت الشئ الاخر فى الخارج الخارج بمعنى
اتصاف الاخرية فى الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشئ
فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالا
امور العدمية لكن يقتضى وجود ذلك الاخر فى الخارج بديهة
فان الشئ ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم
سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت
المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وفيه بحث لانه لو صح
ذلك يلزم ان لا يمكن زيادته عليها فى الذهن ايض بعين هذا
الدليل قال ختم المحققين الدوانى لو صح ذلك لكان اتصاف
الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف
بالوجود اما فى الخارج او فى الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها
موجودة مرات غير متناهية مترتبة واجاب عنه سيد المدققين
بانا لا نم وهو مير صدر الدين ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون
اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها به قبل ذلك وانما
يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما فى الخارج او فى الذهن
لظهور ان الدعوى هاهنا هو ان اتصاف شئ بصفة فى نفس
الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس
فى نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف

على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ورده خير المحققين
بان انكار اتصاف الماهية بالوجود ونظايره فى نفس الامر
مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة وبانه لو صح ماذكره
لزم ان لا يتم الدليل المعتمد عليه للقوم على اثبات الوجود
الذهنى وذلك لانهم استعملوا تلك المقدمة فى اثباته لان
محصل ذلك الدليل على ما حرره القوم انما الحكم على المعدومات
الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجود واذ ليس
فى الخارج فهو الذهن ومن المعلوم ان المعدومات انما يتصف
بالامور الاعتبارية فقط وعلى ماذكره لا اتصاف بها بحسب
نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات فى نفس الامر وههنا
اجوبة اخرى من اصل هذا الاشكال يأتى بعيد ذلك ان شاء الله
والوجود زايد على ذوات الاشياء ذهنا وخارجا عند اخرين
من المتكلمين الظاهرين لانهم زعموا ان الوجود موجود ولا شك
انه ليس بجوهر فيكون عرضا فيكون زايدا على الماهيات عارضا
لها فى الخارج كما ان ساير الاعراض زايد عليها عارض لها فى
الخارج وقد ظهر عليك بطلانه بما مر انفا ولا يصح الا عند
من ذهب الى ان للاشياء منفكة عن الوجود ثبوتا وتقررا
فى الخارج كما ذهب اليه المعتزلة فانه يجوز ان يكون زيادته
على الماهيات فى الخارج وهو باطل بديهة والمنازع مكابر
مقتضى عقله كما صرح به المحقق فى تجريده وسيأتى تحقيق

ذلك

ذلك على مذهب الصوفية ان شاء الله تعالى هذا قول جمهور
المتكلمين فى الوجود وقد عرفت ما فيه من الاشكال والبحث
واما مذهب الحكماء فى الوجود فهو ما اشار اليه بقوله وهو
مذهب الحكماء الرسمية ان للوجود مفهوما واحدا هو الكون
والحصول والثبوت وفى دعوى حصر مفهومه فى الواحد
بحث ظاهر لانه قال فى الهيات الشفاء ان الوجود قد يكون
بمعنى ذات الشيء ونقل المص فى الحاشية عن بعضهم مشتركا
معنويا لا لفظيا بين الوجودات كلها من وجود الواجب
ووجود الممكنات كلها ولفظا بين وجود الواجب ووجود
الممكن وذهب الجمهور من الحكماء الى الاول لما مر من الدليل
وانه بديهى وما ذكر فى بيانه تنبيهات ومتفق عليه بين الكل
والوجودات الخاصة حقايق مختلفة متكثرة بانفسها وحقايقها
المتباينة وذلك لما ثبت عندهم ان الوجود مقول بالتشكيك
فيكون عارضا لافراده التى هى الوجودات الخاصة وبه يثبت
ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصة وهو المراد
من الوجودات الخاصة المختلفة بالحقايق المتكثرة بانفسها
وفيه انه انما يتم دليلا عليه لو ثبت ان المقول بالتشكيك لا
يكون ذاتيا وهو ممنوع كما يأتى مفصلا ان شاء الله تعالى ولما مر من ان
الوجود الواجبى مستغن عن السبب والعلة ووجود الممكن
محتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهيات
المتخالفة والحصص متحدة فى الماهية فلا محالة تثبت له فرد سوى

الحصة فاذا ثبت فرد ما من الوجود وراء الحصة فقد ثبت فى
كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البديهة لا يفرق بين
موجود فى ثبوت ذلك الامر وعدمه وفيه بحث قدمر فتذكر
وتدبر فان اثبات هذا المط لايخ عن اشكال لا بمجرد عارض
الاضافة الى الاشياء كما ذهب اليه الجمهور من المتكلمين ليكون
الوجودات المتكاثرة متماثلة متفقة الحقيقة وفيه اشارة
الى ان الوجودات مختلفة متكثرة بالاضافة الى الاشياء ايضا
كما انها مختلفة بانفسها ولا هى متكثرة بالفصول المنوعة ليكون
الوجود المطلق جنسا لها للوجودات لما ثبت بالدليل انه مقول
بالتشكيك وقد ثبت ان المقول بالتشكيك لا يجوز ان يكون
ذاتيا لما تحته من الافراد وفيه بحث سياتى وقيل لان الوجود
بسيط كما بين فى موضعه وفيه بحث لان الدليل على بساطة
الوجود على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده فجاز ان يكون افراده مركبات مختلفة الماهيات
بفصولها المنوعة لما هو جنس له بل الوجود المطلق عارض
اى عرض عام بالنسبة الى الوجودات الخاصة لازم لها لا ينفك
عنها بحال كما لا ينفك الكلى عن افراده قال المحقق التفتازانى
والانصاف ان ما ذكره من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود
الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
وجود القار وغير القار واما فى مثل وجود الانسان والفرس
ووجود زيد وعمرو فلا انتهى وهذا هو الذى جرا المتكلمين

على ما ذهبوا اليه من ان الوجودات الخاصة متفقة بالحقيقة
فالانصاف ان الحكم الكلى فى الصورتين ليس على ما ينبغى بل
الحق هو الجزئية مع انه مما لم يقل به احد ولمزيد توضيح المرام
مثل بما هو محسوس وقال كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفتان
بالحقيقة واللازم هذا تنبيه على الاول فان اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات بالحقيقة كما تقرر فى موضعه
مشتركان فى عارض النور ولم يكتف بمثال واردفه باخر وقال وكذا
كبياض الثلج والعاج مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى
عارض اللون والبياض ودليله ان ذلك الاختلاف ليس
بالتشخص فقط اذ فى كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف
يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فيكون ذلك الامتياز
بالعوارض او بالذات حكمه حكم ساير الحقايق التى يحكم باختلافهما
نوعا فان الاحتمال قايم فيها والامر غير مشتبه على ذوى الحدس
الصايب ومما ينبه على ذلك انا لو ذهبنا الى ان الطبقات
المتقاربات من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسما ابيض
ببياض قوى ثم فرضنا انه منزل من هذه المرتبة فى البياض الى
مرتبة ادنى منها واقرب الى السواد بيسير كان هذا اللون
متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضناه انه ينزل عن هذه
المرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة عليها
كنسبة السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة
بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى

فيكون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى وهكذا اذا حفظنا
هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ السواد الصرف
يكون تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد
الصرف متحدا بالنوع مع البياض القوى المفروض ولا هتف
بل التفاوت والاختلاف بين الوجودات الخاصة كالاختلاف المعتمد برو ان ذهب من لا يعتقد بقوله انه جنس لما تحته كالجوهر هـ
بين الكم والكيف المختلفين بالجنس العالى المشتركين في العرض
العام الذى هو العرضية فان العرض بالاتفاق ليس جنسا لما تحته
والخلاف انما هو في الجوهر بالنسبة الى الجواهر والحق فيه
ايضا انه ليس بجنس ثم من هذه ايضا ضرب وقال بل الاختلاف
بين الوجودات والخاصة كالاختلاف بين الجوهر والعرض
المختلفين بانفسها غاية الاختلاف المشتركين في الامكان
والوجود اللذين هما من الامور العامة ولا يبعد ان يقال ان
ان في التمثيل بهذه الامثلة اشارة الى ان الاختلاف
بين الوجودات الخاصة ليس على نمط واحد بل هو متفاوت
كان الاختلاف بين هذه الاشياء متفاوتة وانت خبير
بان ما ادعاه الحكماء من الكلية غير بين ولا مبين على ما مر بيانه
فلا تغفل واما قوله الا انه لما لم يكن لكل وجود خاص من
الوجودات الخاصة اسم خاص به كما يكون في كل قسم من اقسام
الممكن واقسام العرض اسم خاص به توهم جواب لما ان يكثر
الوجودات وكونها حصة حصة اى فردا فردا فان الحصة
قد يستعمل موضع الفرد بل كل منهما يستعمل موضع الآخر فان

حمل الحصص هاهنا على المعنى المتعارف منه لا يصح كما يظهر
بادنى تامل انما هو لمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها
للوجودات ففيه تامل لان مجرد هذه الامر لا يكون سببا
لمثل هذا الحكم الدقيق بل منشاء هذا الامر ما سبق من ان ذوق
المحقق القوشجى ان اثبات امر آخر في الموجودات وراء الماهية
والوجود المطلق وحصة مما لا سبيل اليه والتشكيك انما يكون
سبيلا اليه اذا ثبت ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته
وهو غير ثابت عند كثير من المدققين وان كان ثابتا عند
الجمهور وايضا من مؤيدات مذهب المتكلمين ما مر من الانصاف
المنقول من المحقق التفتازانى فان ما ذكرنا يكون سببا و
ودليلا على مذهب المتكلمين اولى واحق بالقبول مما ذكره المص
حكاية عن الحكماء كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج
وذاك على ما مر من ان الاختلاف بينها ليس بالحقيقة
والماهية بل بمجرد الاضافة الى هذا وكذا وليس كذلك اى
ليس الامر كما توهمه المتكلمون من ان موجودات الاشياء
متفقة بالحقيقة والماهية وفيه ما فيه كما مر بل هى اى وجودات
الاشياء حقايق مختلفة بانفسها وذواتها متغايرة هـ
بحقايقها مندرجة هذه الوجودات الخاصة تحت هذا المفهوم
العام العارض الخارج عنها عن الوجودات الخاصة للا
شياء فان الوجود المطلق عرض عام بالنسبة الى وجودات
الاشياء عند الحكماء وليس طبيعة بالنسبة اليها نوعا هو طبيعة

نوعية بالنسبة الى حصصه عند الحكماء فالنزاع بين الحكماء
والمتكلمين انما هو في ان وجود الاشياء اى الوجودات
التى يكون بها الاشياء موجودة فى الخارج هل هى حصص
من الوجود المطلق او افراد حقيقية للوجود المطلق
غير حصصه من غير انكار للحكماء لثبوت الحصص للوجود
بل الحكماء قالوا بثبوت الحصص والفرد كليهما للوجود
والمتكلمون لا يقولون الا بثبوت الحصص للوجود وينكرون
ثبوت الفرد له ولهذا قال واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم
اى الوجود المطلق وصيرورته حصصه تفسير لتكثر ذلك
المفهوم باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا كالوجود
المطلق خارجة عن حقيقة تلك الوجودات الخاصة المختلفة
الحقايق فهناك اى فى كل موجود عند الحكماء امور ثلاثة بحسب
العقل وتعمله الاول الوجود المطلق والثانى حصصه المعينة
باضافته الى الماهيات والثالث الوجودات المختلفة الحقايق
والتنازع بين الفريقين انما هو فى ثبوت هذا الامر الثالث ونفيه
والباقى متفق عليه بين الجمهور المتكلمين والحكماء كما ظهر من تحرير
المقام مفهوم الوجود المطلق ذاتى داخل فى حصصه اى هو
نوع حقيقى بالنسبة اليها لان كل كلى بالنسبة الى حصصه طبيعة
نوعية باتفاق الفريقين وهو عرض عام بالنسبة الى وجودات
الاشياء كالماشى بالنسبة الى افراد الانسان والفرس وكثير
من المشاجرات بين الفريقين مبنى على ثبوت الامر الثالث

ونفيه

ونفيه والحق ان مذهب المتكلمين هاهنا اسبق الى القبول
فى العقول وهما اى مفهوم الوجود وحصصه خارجان عن
الوجودات الخاصة المختلفة الحقايق لانهما عرضان عامان
بالنسبة اليها والمتكلمون لو قالوا بالامر الثالث لقالوا بذلك
ايضا ولكنهم لم يقولوا به فهذا ايضا غير متنازع فيه هذا وفى
الحاشية فان قلت يلزم على مذهب المتكلمين ان يكون لكل شئ
وجودان وعلى مذهب الحكماء ثلث وجودات المفهوم العام
وحصة والوجود الخاص قلت اجيب من جانب المتكلمين
بان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم
مع خصوصية الاضافة فلا تعدد اصلا ومن جانب الحكماء
بان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس فى الخارج
للانسان مثلا امر هو الماهية واخر هو الوجود فضلا
عن ان يكون هناك وجودان على ان لو فرضنا كون الوجود
زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم
ذلك لان مفهوم العام او الحصة متصورة عقلية
محضة ولو سلم لاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج
ضرورى فمن اين يلزم فى الانسان وجودان وفيه تامل فان
اتصاف الماهية بالوجود انما هو فى العقل لا فى الخارج كما
حقق فى موضعه فاذا تغاير الوجودان عقلا يلزم ان يكون
للماهية وجودان كما لا يخفى واجيب عنه بان الوجود العقلى
نوعان وجود اصيل كوجود العلم مثلا ووجود ظلى كوجود

لا ما صدق عليه من الوجودات
المتخالفة فكان النزاع فى زيادة
مفهوم الكون فكذا فى الحصة

كذا فى شرح المقاصد
منه

اعتراض على ما اجيب وعلى ما في المتامل كليهما

المعلومات والتغاير بين الوجودين عقلا انما هو باعتبار
الثاني لا الاول ولا شك ان اتصاف الماهية بالوجود انما
هو بوجوده الاصيل لا الظلي ولا يخفى على المتفطن الخبير ان
القول بان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي انما هو في العقل
يستلزم ان يرتفع الوجود الخارجي بارتفاع العقول رأسا
وبطلانه اظهر من ان يخفى كيف ويلزم منه ان لا يكون الواجب
سبحانه موصوفا بالوجود الا في العقل فاذا ارتفعت العقول
لم يبق موجودا فلا يكون واجبا فان قلت لا يلزم من ارتفاع
العقل ارتفاع الوجود الخارجي بل يبقى باعتبار علم الموجد
سبحانه قلت ما تقول في وجود الموجد سبحانه فان توقفه
على علمه تعالى به ينافي الوجوب ثم اعلم ان ما قيل ان ثبوت
شيء لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجي انما يصح
فيما عدا الوجود واما الوجود فلا يتوقف الاتصاف بحسب
الخارج على وجود سابق بل ينبغي ان يكون عند الاتصاف مو
موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود اخر وليس هذا
من قبيل الاستثناء في المقدمات العقلية فان العقل انما يحكم
بذلك مطلقا لذهوله عن خصوصية الوجود فاذا تنبه لذلك
لم يحكم بها كليا الا فيما عدا الوجود تامل كيف ولو حكم به كليا
يلزم ان يتوقف اتصاف الماهية في العقل بالوجود الخارجي
على وجودها في العقل واتصافها بالوجود في العقل على وجود
اخر سابق وهلم جرا فلزم التسلسل وليس هذا من قبيل التسلسل

في الامور

في الامور الاعتبارية فان كل سابق مما يتوقف عليه
اللاحق فلا يتحقق بدونه تامل انتهى وخلاصته ان اتصاف
الماهية بالوجود ليس في العقل كما قالوا بل في الخارج وذلك
لان اتصاف الماهيات بالوجود مستثنى من قولهم ثبوت
شيء لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجي فانه فيما
عدا الوجود لانه لولا هذا الاستثناء لم يجز اتصاف الماهيات
بالوجود لا في الخارج ولا في العقل وهو باطل اتفاقا وبهذا
بعينه استدلت الصوفية بان لا موجود سوى الله تعالى فليفهم
وفيه بحث اما اولا فلان كون الوجود العقلي نوعين غير بين
ولا مبين ولو قلنا التحقيق هو ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فلا يمكن اختلافهما بالوجودين
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الماهية بالوجود في العقل
انما هو بوجوده الاصيل لم لا يجوز ان يكون بوجوده الظلي
واما ثالثا فلان كون القول المذكور مستلزما لارتفاع
الوجود بارتفاع العقول رأسا غير مسلم وانما يستلزم ذلك
لو كان اتصاف الماهيات بالوجود بانضمام احد الشيئين
الى الاخر وليس فليس قال بعض الفضلاء ان اتصاف العقلي
بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل
ان ينتزع منه صفة ويصفها بها وهذه الحالة ثابتة للشيء بحسب
نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره وليس في الاتصاف
بهذا المعنى انضمام احد الشيئين الى الاخر حتى يحتاج قبله الى وجود

الموصوف بل مصداق هذا الاتصاف هو ذات الموصوف
فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود اخر ولا يتسلسل
الوجودات فان قلت مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول
والاتصاف معنى نسبى لا يعقل الا فى متعدد فعند حصول
الموصوف فى الذهن او فى الخارج من غير ان يكون صفة فى
الخارج او فى الذهن لا يتصور اتصافه به نعم يمكن ان يكون
عند وجوده فى احدهما صالحا لان يعقل منه هذا الوصف
ومجرد هذه الصلاحية ليس باتصاف بذلك الوصف حقيقة
بل منشاء لان يتصف به فى العقل وانما سمى هذه الصلاحية
اتصافا بسبب كونه منشاء له مجازا فلا يناقشه ولعل مراد القوم
فى قولهم ان الاتصاف انما يتوقف على وجود الموصوف
دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى وايض قالوا ان
نفس الامر هى نفس الشئ ومعنى كون الشئ موجودا فى
نفس الامر انه موجود فى حد نفسه وذلك اما فى الذهن
او فى الخارج وحصروها فيهما والاتصاف بالمعنى المذكور
ليس فى الخارج بمعنى الاعيان وهو ظ ولا فى الذهن قبل ان
ينسب احدهما الى الاخر فيلزم ان يكون لنفس الامر تحقق
وراء الخارج والعقل ولم يقولوا به قلنا سلمنا ان تسمية بالا
تصاف مجازا ولا محذور فيه وتحقق نفس الامر وراء الخارج
والعقل بهذا الوجه ليس بمحذور وهو ليس بلازم فتامل وبه
يندفع لزوم التس لو كان اتصاف الماهيات بالوجود فى العقل

كما صرح

كما صرح به فى اخر اعلم وبه يندفع منافاته للترتيب فى توقفه على
علمه تعالى فليفهم واما رابعا فلان دعوى الاستثناء
مكابرة يسد باب المناظرة وكيف لا وقد صرح المص نفسه
فى رسالة الوجودية ببطلان تخصيص القاعدة المشهورة حيث
قال التخصيص والاستثناء انما يجريان فى الخطابيات الظنية
لا العقليات الصرفة لا سيما الضروريات وايض من راجع
وجدانه وانصف من نفسه ادرك من انضمام امرين معدومين
فى الخارج من غير قيامها او قيام احدهما بموجود خارجى
لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه واما خامسا فلانا لا نم
انه ليس من قبيل النسبة فى الامور الاعتبارية فانه قال بعض
الفضلا وان ثبوت الوجود للماهية انما يكون اذا فصل العقل
الماهية الموجودة الى ماهية من حيث هى ووجود ونسب
اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهنى كثبوت البياض للجسم
بحيث يجتمع الثابت والمثبت له فى الذهن اجتماع القابل
والمقبول سواء لاحظها العقل ولا بل معنى الثبوت الذهنى
ان العقل اذا لاحظ الماهية وما ثبت لها فى الذهن كالوجود
مثلا ولاحظ النسبة بينهما لم يجد المعقول من احدهما نفس
المعقول من الاخر ولا جزء له بل وجده صادقا عليها ونسبة
اليها وحمله عليها نسبة وحملا مطابقين للواقع فيكون
للماهية التى نسب اليه الوجود موصوفة فى العقل بالوجود
فان فصل تلك الماهية التى لاحظها ايضا الى ماهية ووجود

ونسب اليها الوجود كان له وجودات اخر ولا يلزم للعقل
هذه الاعتبارات دائما بل لا يمكن فينقطع السلسلة بانقطاع
الاعتبارات فان قيل انما ينسب الوجود الى الماهية من حيث
هي لا الى الماهية الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها
في المرتبة الثانية الى ماهية ووجود وايضا يلزم كونها موجودة
مرتين وان لم يلزم نسبة الموجودات الى ما لا نهاية له وهو ايضا
محال قلنا العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي معراة عن
الوجود والعدم ولكنها موجودة في العقل عند الملاحظة وان
لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا
توجه اليه ثانيا يفصلها الى ماهية ووجود وهكذا ولا نم انه
لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكره فان الماهية الموجودة مرتين
في الذهن اذا فصلها العقل الى ماهية ووجود ونسب ذلك
الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا في
العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا حجر في تصرفات العقل
ويرد على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس
الامر بالوجود فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل
الوجود اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه
فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل الوجود اليها
مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر
انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض
بل لو قطع عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى بالغ بعضهم

وقال

وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل
عاقل وذهن ذاهن فان المفهومات متصفة في حدود
ذواتها بهذه الصفة ويمكن ان يدفع بان المراد من قولهم
ما في نفس الامر ثابت في حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل
وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل كزوجية الخمسة
بل ان الموصوف بحال يصح للعقل ان ينتزع منه ذلك
الوصف ونسبه اليه ولا شك انه راجع الى ما قال سيد
المدققين من اتصاف الماهيات بالوجود ليس في نفس الامر
بل باعتبار العقل وثبوت شيء لشيء يقتضي في نفس الامر
ثبوت المثبت له لا ثبوت شيء لشيء في نظر العقل وباعتباره
ويرد عليه ما اورد عليه ختم المحققين الدواني قدس سره
من انه مخالف لما صرح القوم به من ان اتصاف الماهيات
بالوجود بحسب نفس الامر وغير ذلك من المحاذير الظاهرة
على ما فصله في حواشيه على شرح التجريد واذا ظهر لك ما
ذكرنا عرفت ان القول بان وجود الماهيات في الخارج بعروض
مفهوم الوجود وانضمامه اليه مستلزم لمحاذير كثيرة لا يلتزمها
عاقل كما ذكره ختم المحققين الدواني في رسالته الجديدة فا
الظاهر ان وجود الماهيات في الخارج كما قال المص في شرح
اللمعات ترتب آثار بر واجب نه بواسطه عروض وجود
بمعنى عام است مر او را بلكه ترتب آثار لذاته است و يكى
ازان آثار وجود بمعنى عامست كه ثبوت وى فرع ثبوت

ووجود مثبت له است وهمچنین است حال در ذوات
ممکنه نیز که وجود بمعنی عام از احوال خارجیهٔ ایشانست
وثبوت آن مر ایشانرا در خارج بواسطهٔ موجودیت
ایشانست بالوجود الحق زیراکه ایشان موجودند بمعنی
ذو الوجود وثبوت وجود عام مر ایشانرا در خارج بواسطهٔ
موجودیت ایشانست باین معنی وانکه گفته اند که ثبوت
وجود خارجی مر ماهیة را در عقل است پس موقوف بر
وجود عقلی باشد نه خارجی دفع محذور نمیکند زیراکه
چون نقل کلام بوجود عقلی میکنیم محذور لازم می آید
وقد اختار هذا المذهب ایض خاتم المحققین الدوانی حیث
قال فی بعض رسائله وانت خبیر بان کون الوجود عارضاً
للماهیات علی ما هو المشهور بین الجمهور الذی ینساق الیه
النظر الاول لا یصفوا عن الکدورات المشوشة للاذهان
المستقیمة علی ما تقرر عند المتاخرین من ان ثبوت شیء لشیء
وعروضه له فرع ثبوت المثبت له فی نفسه اذ الکلام فی الوجود
المطلق ولیس للماهیة قبل الوجود المطلق وجودا حتی
یکون الاتصاف به نوع الاتصاف بذلک الوجود وقال السید
المحققین فی حواشیه علی الشرح القدیم للتجرید والوجود
الخاص لا المطلق وحصته فانهما زائدان فی الواجب اتفاقا
عین الذات فی الواجب تعالی لان کل مفهوم مغایر للوجود
کالانسان مثلا فانه ما لم ینضم الیه الوجود بوجه من الوجوه

هذا هو المشهور بین المتاخرین
واعترض علیهم سید المدققین
بانه غیر م

[illegible]

فی نفس الامر لم یکن موجودا فیها قطعا وما لم یلاحظ العقل
انضمام الوجود الیه لم یکن له الحکم بکونه موجودا فکل مفهوم
مغایر للوجود فهو فی کونه موجودا فی نفس الامر محتاج الی
غیره فهو الذی هو الوجود وکل ما هو محتاج فی کونه موجودا
الی غیره فهو ممکن اذ لا معنی للممکن الا ما یحتاج فی کونه موجودا
الی غیره ولو کان ذلک الغیر وجوده فکل مفهوم مغایر
للوجود فهو ممکن ولا شیء من الممکن بواجب فلا شیء من
المفهومات المغایرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو لا یکون الا عین الوجود الذی هو
موجود بذاته لا بامر مغایر لذاته ولما وجب ان یکون الواجب
جزئیا حقیقیا قائما بذاته ویکون تعینه بذاته لا بامر زائد
علی ذاته وجب ان یکون الوجود ایض کذلک اذ هو عینه
فلا یکون الوجود مفهوما کلیا یمکن ان یکون له افراد بل
هو فی حد ذاته جزئی حقیقی لیس فیه امکان التعدد ولا ا
نقسام وقایم بذاته منزه عن کونه عارضا لغیره فیکون
الواجب هو الوجود المطلق ای المعری عن التقیید بغیره
والانضمام الیه وعلی هذا لا یتصور عروض الوجود
للماهیات الممکنة فلیس معنی کونها موجودة الا ان لها
نسبة مخصوصة الی حضرة الوجود القایم بذاته وتلک
النسبة علی وجوه مختلفة وانحاء شتی یتعذر الاطلاع
علی ماهیاتها فالموجود کلی وان کان الوجود جزئیا حقیقیا

هذا مخلص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال ولا
يعلمه الا الراسخون ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب
ان الوجود فى حد ذاته ينافى العدم وهو ابعد المفهومات
عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته
بل بواسطة ولا شك ان الواجب هو الذى ينافى العدم
لذاته لا لما ينافيه بواسطة غيره ولانه لو كان له وجود وماهية
لكان مبدأ لكل اثنين وكل اثنين محتاج الى واحد هو مبداء
الاثنين فان قيل الماهية موصوفة والموجود صفة والموصوف
متقدم على الصفة القايمة به فالمبداء الاول واحد وهو
الماهية قلنا الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون
موجودة فاذن يكون مبداء الموجودات غير موجود وهذا
مح فان المفيد للوجود لابد ان يلاحظ العقل له الوجود
اولا حتى يمكنه ان يلاحظ افادته الوجود وذلك لان
مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان
ما لا يلاحظ يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء
كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه والانصاف ان مذهب الحكماء
فى وجود الواجب حق بالقبول لكن فيه ان قولكم وجوده
الخاص عين ذاته لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل يرتقى
ولا سمين ينتقل فان المحققين من الحكماء قد صرحوا بانه ليس
فى وسع البشر ولا الملك ان يعرف وجودا بلا ماهية قال الشيخ
عمر ابن الخيام فى بعض كتبه بالفارسية بعد اثبات الواجب بدليله

بس

پس روشن شد که عالم را او هست واجب بذات یگانه از
همه وجوه هستی اوست بلکه او حقیقة هستی محض است
در ذات خود و او چشمهٔ هستی است در حق غیر و نسبت
دیگر موجودات بوجود مانند نسبة روشنایی دیگر اجسام
است بروشنایی افتاب و این مثال مستقیم است اگر
افتاب را بذات خود روشنایی بودی بی موضوع لکن روشنایی
او در جسم است که موضوع اوست و هستی اول که چشمهٔ هستی
همه اوست در موضوع نیست ثم قال فى بحث صفاته بعد ان
مهد مقدمة هى انه لا يمكن للانسان ادراك الامور الغايبة
الا بما يناسب الامور المشاهدة پس چون معلوم شد که
اول را معنی است که در تو نظیر آن نیست و راه نیست ترا
البته بفهم کردن آن و آن ذات اوست که آن وجودیست
بی ماهیة که آن چشمهٔ هر وجودی باشد چون کویی چگونه باشد
وجود بی ماهیة ممکن نیست که از آن از نفس تو مثال توان آورد
پس ممکن نیست ترا فهم کردن حقیقة وجود بی ماهیة و حقیقة
ذات اول و خاصهٔ او آنست که موجود ماهیة زیاده بر وجود از
برای آنکه آنیة او و ماهیة او یکی است و او را نظیر نیست از آنچه
غیر اوست که هرچه جز او است جوهریست یا عرض و او نه
جوهریست و نه عرض و این معنی ملایکه هم نتوانند شناخت
ایشان هم جواهرند و وجود ایشان غیر ماهیة ایشانست و
وجود بی ماهیة نیست مگر خدا را پس درست شد که خدا را

بحقيقت جزا وندانداكر كويي كه علم ما با انكه وجود است
بي ماهية زيادة بر وجود واو حقيقة وجود محض است
سبحانه اين علم بچه چيز است اكر علم باو نيست كو بهم اين علم
بذاتي است كه ان موجود است واين علم بمعني عامست وكفتار
ما كه اين وجود غير ماهيت او نيست بيان انست كه او مانند
تو نيست واين علم است بنفي مماثلت نه بان حقيقة منزه از
مماثلت چنانكه كويي زيد زركر نيست ودرودكر نيست اين
علم نباشد بصفة او بلكه علم باشد بنفي چيزي از وو علم تو
بقدرة وارادة وحكمت او باز كردد همه ان بعلم بنفس خود
وبغير او وعلم با انكه او عالمست علم بلازم مجمل استاز
لوازم نه بحقيقت ذات او كه حقيقت ذات او انست كه
او وجود محض است بي ماهية زيادة اكر كويي چوكونه است
راه بمعرفة خداي جواب انست كه ببرهان بداني كه حقيقة
معرفة او محال است واو را غير او نشناسد وانچه تصور مي
افتد كه بشناسي از او ذات وصفات اوست وفهم كردن
وجود بي ماهية انكس راكه او را در نفس خود وجود بي ماهية
تا قياس كند برا و محالست ووجود بي ماهية زيادة بر وجود
نيست مكر او را پس او را جز او نشناسد واز بهر اين سيد
پيغمبران عليه السلام فرمود لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك يعني چنانچه تو وجود خود بشناسي
من ترا نتوانم شناخت وهم صديق اكبر كفت العجز عن

دزاد

عن درك الادراك ادراك يعني عاجز امدن از دريافت
يافت دريافتن استاري همه مردمان عاجز نداز دريافت
او ولكن انكس كه ببرهان وتوحيد داند استحاله دريافتن او و
شناسد ودريابنده باشد كه او دريافته است غاية آنچه
ممكن باشد خلق راكه از او دريابند وهركه عاجز شود ونداند
عجز او ضرورنست بداند كه ياد كرده امد او جاهل باشد
وآن همه خلقند بيرون پيغمبران واوليا وحكما كه در علم راسخ
اند هذه عبارة هذا الكتاب ولما فيه من فوايد اجدى من
تفاريق العصا نقلته لك بتمامه فتدبر فيه ودلالته على ما
ذكرنا من عيان لا يحتاج الى البيان وللاستادين العلامتين
في المقام اراء مختلفة عميقة وابحاث طويلة وانظار دقيقة
لا يخ شيء من مذهبهما من القصور والاشكال كما لا يخفى
على الناظرين في حواشيهما المعلقة على الشرح الجديد للتجريد
وهو المسئول للتوفيق والتاييد ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول
والوجود الخاص عند الحكماء زايد وخارج عن نفس الماهية
عقلا بمعنى ان المعقول من وجود الممكن غير المعقول
من ماهياتها وذاتياتها فيما سواه اي فيما سوى الله تعالى
من الممكنات كلها فقد صرح المتاخرون بان هذه الدعوى
ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض
الاستدلال تنبيهات واعترض عليه بعضهم بان زيادة
الوجود المطلق المشترك ضروري واما زيادة الوجود الخاص

الذی هو وراء الوجود المطلق وحصته فكسبيته يؤيده
ما قال بهمنيار فی تحصيله علی ما مر كون الوجود خارجا
عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون
ماهية ووجود كالانسان الموجود فانه صرح بكونه
كسبيا واستدل عليه بوجوه الاول صحة السلب فانه يصح
سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا
يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثانی فائدة
الحمل فان حمل الوجود علی الماهية المعلومة بالكنه يفيد
فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها وفيه
انا لا نم ان ماهية من الماهيات الممكنة معلومة بالكنه
كما صرح به الشيخ الرئيس فی تعليقاته هذا مجمل من مذهب
الحكماء الرسمية فی جوال الوجود ثم بعد الفراغ من مذهب
المتكلمين والحكماء اراد ان يشير الی مذهب الصوفية
القائلين بوحدة الوجود فی وجوده نعم فانه احد مقاصد
الرسالة كما مر فی الديباجة فنقول اعلم اولا انه قال المص
فی رسالة الوجودية الوجود ای ما بانضمامه الی الماهيات
يترتب عليها اثارها المختصة بها موجود فانه لو لم يكن
موجودا لم يوجد شیء اصلا والتالی بط فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الماهية قبل انضمام الوجود غير موجودة
قطعا فلو كان الوجود ايض غير موجود لا يمكن ثبوت
احدهما للاخر فان ثبوت شیء لشیء فرع لوجود المثبت له

[illegible]

فاذالم

فاذا لم يثبت احدهما للاخر لم يكن الماهية معروضة للوجود
كما ذهب اليه اهل النظر ولا عارضة له كما ذهب اليه القائلون
بوحدة الوجود فلا تكون موجودة فان قلت هذه المقدمة
مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها ان ثبوت شیء هو غير
صفة الوجود فرع لوجود المثبت له واما ثبوت الوجود
لشیء فانما هو مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت الوجود
له لا قبل ولا شك انه حين ثبوت الوجود موجود بنفس
ذلك الوجود قلنا التخصيص والاستثناء انما يجريان فی
الخطابيات الظنية لا العقليات الصرفة لا سيما الضروريات
وايض من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان انضمام
امرين معدومين فی الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما
لموجود خارجی لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه فان
قلت الماهية باعتبار وجودها العقلی معروضة للوجود
الخارجی فيكون ثبوت الوجود الخارجی لها فی العقل فرعا
لوجودها فيه لا فی الخارج قلنا ننقل الكلام الی وجودها
العقلی بان نقول ثبوت الوجود العقلی لها فی العقل موقوف
علی وجود سابق لها فيه وثبوت الوجود السابق علی وجود
سابق اخر فيتسلسل الوجودات وليس هذا من قبيل التس
فی الامور الاعتبارية التی ينقطع بانقطاع الاعتبار فان
كل لاحق موقوف علی سابقه كما لا يخفی علی المتدبر
واما بطلان التالی فظ لا يحتاج الی البيان فثبت ان

الوجود موجود واذا كان موجودا وجب ان يكون وجوده
بنفسه والالة فيكون واجبا لامتناع زوال الشئ عن
نفسه ويلزم ان يكون حقيقة واحدة يلحقها التعدد
الشئ باضافتها الى الماهيات والا تعدد الواجب وقد
برهنوا على امتناعه فان قلت لاشك ان معنى الوجود
مفهوم عرضى لا يصدق على شئ قايم بنفسه مواطاة كالمشى
والضحك واللون والسواد وامثال ذلك وانكار ذلك مكابرة
فكيف يكون ذات الواجب نفس المفهوم قلنا كما انه يجوز ان
يكون هذا المفهوم العام زايد على الوجود الخاص الواجبى و
على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق
مختلفة على ما قال به الحكماء يجوز ان يكون زايد على حقيقة
واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب
ويكون هذا المفهوم الزايد امرا اعتباريا غير موجود الا فى
العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو
حقيقة الوجود هذا كلامه فيها والى هذا اشار هاهنا
بقوله تفريع على التمهيد المتقدم كما دل عليه قوله اذا
عرفت هذا التمهيد فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا
المفهوم العام الذى هو الكون والحصول والثبوت المطلق
زايدا على الوجود الواجبى كما ذهب اليه الفريقان وعلى
الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة
بالماهية كما ذهب اليه الحكماء لا على تقدير كونها حصصا متفقة

تفريع

اى وجوده الخاص الذى هو عين ذاته عند الحكماء منه



الحقيقة

الحقيقة كما ذهب اليه المتكلمون فان الوجود العام على
هذا المذهب بالنسبة الى الحصص التى هى الوجودات
الخاصة طبيعة نوعية فلا يكون زايدا عليها على ما مر يجوز
ان يكون هذا المفهوم العام زايد فى العقل على حقيقة قال
المؤيد الدين الجندى فى شرح الفصوص ان الحقيقة
يصدق اطلاقها على كل ما له تحقق فى الجملة لا اطلاق
العام فثم حقيقة تحققها بذاتها وهو حقيقة الحق وقد
يكون حقيقة تحققها لا بذاتها بل تحققها بما هو متحقق
بذاته من ذاته اما فى العلم او فى العين او فى بعض مراتب الوجود
او فى جميعها دائما او لا دائما بل فى وقت دون وقت وعلى
هذا يصدق اطلاق الحقيقة على الحق والخلق وعلى النسب
والاضافات والجواهر والاعراض ان قلنا ان للخلق له تحقق
وقد يكون الحقيقة واحدة وكثيرة ومطلقة ومقيدة فا
علم ذلك واحدة لما مر فيما نقلناه عن رسالة الوجودية و
حدة حقيقية لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه و
حيثيته من الحيثيات مطلقة اى كلية منبسطة على افراد
الوجود فى الموجودات فهو مثل قولنا الجسم المطلق والحيوان
المطلق والمراد انه مطلق عن القيود حتى عن قيد الاطلاق
على ما سياتى مفصلا ان شاء الله تعالى موجودة فى الخارج
لانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شئ اصلا على ما مر انفا فتذكر
بوجود خاص مخالف لجميع الموجودات بالماهية هو نفسه

بأ



لا بامر زايد عليها كما يقال الضوء مضئ بمعنى انه مضئ بذاته لا
بضوء اخر قايم به زايد عليه بل معناه وجود فان معنى قولنا
الواجب موجود انه وجود عند الصوفيه والحكماء واما الوجود
بمعنى الكون والحصول والثبوت فاثر من اثاره وعكس من
انواره كما يأتى بعيد ذلك ان شا الله تعالى هى اى هذه الحقيقة
الواحدة المطلقة حقيقة الواجب الوجوب تعالى كما ذهب
اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود فانهم ذهبوا الى
انه ليس فى الوجود الا عين واحدة هى عين الوجود الحق المطلق
وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة
الواحدة والعين الاحدية لها مراتب ظهور لا تبنا هى ابدا
فى التعين والتشخص وقد لاح هذا من كلام الفارابى وابن
سينا فانه لاح منه ان حقيقة الواجب وجود خاص قايم
بذاته معروض للوجود العام على ما لخصه الحكيم المدقق فان
قلت اذا كان الموجود حقيقة هو الوجود ينبغى ان يكون
الماهية عارضة له لاحقة اياه والوجود معروضا ملحوقا
وهذا خلاف ما فهم من قولنا الماهية موجودة فانا نفهم
قطعا ان الماهية متصفة بالوجود فهى معروضة والوجود
عارض فكيف يصح ما قلت قلنا اطلاق الموجود عليها
بالمعنى المذكور انما هو باعتبار اشتقاق هذه الصيغة من
الوجود اذا اريد به هذا المفهوم العارض للازم واما
اذا اعتبر اشتقاقه منه اذا اريد به تلك الحقيقة المعروضة

فمعناه

فمعناه ح ذو الوجود لا المتصف به ولما اعترض عليه
بانه يلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض
مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية اشار الى جوابه بقوله
ويكون هذا المفهوم العام الزايد على حقيقة الواجب
امرا اعتباريا غير موجود الا فى العقل قال الشيخ فى الشفاء
فليس فى الاعيان شئ هو الوجود فانه لا تحصل له فى الا
عيان بل هو من المعقولات الثانية التى يعرض للمعقولات
الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بها امر فى الخارج
ولا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ تصريح بان ليس للوجود
هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متاصلا فى الوجود
لا معقولا ثانيا فصح قوله غير موجود الا فى العقل واندفع
لزوم الوجودين فى الواجب لانه ليس فى الخارج الا ذات
الوجود الذى هو حقيقة الواجب كما قال ويكون معروضة
اى معروض هذا المفهوم الاعتبارى موجودا حقيقيا خارجيا
هو حقيقة الوجود فى الحاشية فسقط بذلك ما يقال من
ان معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج
ومعلوم لكل احد وحقيقة الواجب موجودة غير معلومة
فلا يكون هو اياها فما هو مفهوم اعتبارى ومعلوم لكل
احد انما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا
حقيقة الوجود انتهى ومقصوده الاشارة الى الجواب
عن استدلال المتكلمين على ابطال هذا المذهب اعنى

[illegible]

كون حقيقة الواجب وعين ذاته هو الوجود واثبات
ان وجود الواجب زايد عليه ولا يكون عين ذاته بهذا
الدليل وحاصل الجواب ان اسند لا لكم انما يصح لو انحصر
معنى الوجود فى هذا المفهوم الاعتبارى ولا يطلق على
معنى اخر هو الموجود القايم بذاته المقوم لغيره وهو حقيقة
الوجود الواجب تع وليس كذلك فان الوجود عند الصوفية
يطلق بالاشتراك اللفظى على هذين المعنيين اعنى حقيقة
الواجب الموجودة وهذا المفهوم الاعتبارى المشترك
معنى بين جميع الموجودات وفى حاشية اخرى اعلم ان معنى
وجود الكون والحصول والتحقق اذا اريد بها المعنى المصدرى
مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية لا يحاذى بها امر
فى الخارج وهو زايد فى الحقايق كلها واجبها وممكنها بحسب
الذهن بمعنى ان للعقل ان يتعقلها مجردة عن الوجود اولا
ثم يحكم عليها بالوجود لا بحسب الخارج بان يكون فى الخارج
امر هو الماهية واخر هو الوجود وغير محمول على الموجودات
الخارجية مواطاة بل الذهنية ايضا الا على حصصه المتعينة
باضافته الى الحقايق فما ذهب اليه الحكماء من ان الوجود
الخاص الواجبى الذى هو عين ذات الواجب فرد من افراده
غير صحيح وكيف يصح ذلك وهم مصرحون بانه من المعقولات
الثانية التى لا يحاذى بها امر فى الخارج كما مر ثم انه لا يشك
عاقل فى ان الوجود بالمعنى المذكور يمتنع ان يكون موجودا

فضلا

فضلا عن ان يكون نفس حقيقة الواجب فكيف يظن بالصوفية
القائلين بوحدة الوجود ووجوبه انهم ارادوا بالوجود
المعنى المذكور ويورد عليهم ما يرد على القول بهذا والذى
يفهم من تصفح كلام محققيهم هو ان ثمه امرا اخر سوى
الماهيات والوجود بمعنى المذكور بسبب اقترانه بالماهيات
وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهيات وذلك
الامر هو الوجود حقيقة وهو حقيقة الواجب تع والوجود
بالمعنى المذكور اثر من اثاره وعكس من انواره وهو متحقق
فى نفسه محقق لما سواه قايم بذاته مقوم لما عداه ليس
عارضا للماهيات بل الماهية عارضة له قائمة به على وجه الكل
للكمال قدسه ونعت جلاله وسياتى بسط الكلام فى ذلك
ان شاء الله تع انتهى وفيه بحث لان قوله زايد على الماهيات
بحسب الذهن الى قوله لا بحسب الخارج مناف لما سبق
منه فى الحاشية السابقة من ان القول بعروض الوجود
للماهيات فى العقل يستلزم ارتفاع الموجودات رأسا
الى اخره ومن ان عروض الوجود للماهيات بحسب الخارج
وانه مستثنى من قولهم ثبوت شى لشى فى الخارج الخ ولا وجه
لكلامه هاهنا الا الابهام فى دفع الحاشية السابقة ولانا لا نم
ان ما ذهب اليه الحكماء فى الوجود الواجبى غير صحيح فالمحقق
المحققين الدوانى ان كون مفهوم الوجود من الامور الا
عتبارية وغير موجود فى الخارج لا ينافى ان يكون له فرد كا

تعالى
على وجه لا يخل بكمال قدسه

ان مفهوم الشئ والممكن ونظائرهما من المعقولات
الثانية مع كونهما من الامور الاعتبارية يصدق على الا
مور الموجودة فى الخارج مع ان تلك المفهومات غير
موجودة فى الخارج واما قوله ثم انه لا يشك عاقل الخ فهو
اشارة الى الجواب عما اورده بعض المتاخرين على الصوفية
حيث قال قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان
يكون عدما او معدوما وهو ظ ولا ماهية موجودة او مع
الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون
وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق
فمركبا ومجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى
المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود
ثم قال ويرد عليهم ان القول بكون الواجب هو الوجود
المطلق ينافى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق
من المحمولات العقلية ومنها انه من المعقولات الثانية
ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن والى القديم والحادث
ومنها ان يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية
والجنسية ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك وجميع
ذلك مما يستحيل فى حق الواجب وبالجملة فالقول
بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة
مثل كونه واحدا بالشخص موجودا فى الخارج ممتنع العدم

وذلك لان الوجود المطلق عارض عقلى
كمفهوم الشئ والممكن ولا يلزم من صدقه
على موجود خارجى انطباقه عليه فان معنى
الانطباق المعتبر هاهنا هو ان يكون هو هو
وذلك انما يكون فى الذاتيات دون العرضيات
فلا يلزم من كون الوجود الواجبى موجودا
وصدق الوجود عليه صدقا عرضيا ان لا يكون
الوجود المطلق من المعقولات الثانية
منه

هو المحقق
التفتازانى
فى شرح
المقاصد
منه

لذاته

لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل
كونه اعرف الاشياء بين الموجودات مقولا عليها بالتشكيك
معدودا فى ثوانى المعقولات وكون الواجب مبدا الوجودات
الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والحيوة وارسال الرسل
وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة ومحصول جواب
المصنف قدس سره ان هذه الايرادات مبنى على ظن باطل وزعم
فاسد هو ان الصوفية ارادوا من المطلق المحكوم عليه بانه
حقيقة الواجب تع هو الوجود المطلق بالمعنى العام الاعتبارى
الانتزاعى الخارجى عن جميع الماهيات واجبها وممكنها و
ليس كذلك بل مرادهم من الوجود المطلق فى قولهم حقيقة الواجب
هو الوجود المطلق بمعنى اخر وهو الوجود الحقانى القايم بذاته
المقوم لغيره وسياتى معنى وسياتى تحقيق معنى اطلاقه
والوجود المطلق عندهم يطلق على هذا المعنى الاحقيقة
كاطلاقه على الاول قال المحقق القيصرى فى رسالته المعمولة
فى وحدة الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشتراك اللفظى
فانه يطلق على الحصول والظهور والتحقق كما يقال وجد
وتحقق وظهر فى عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا فى عالم
الغيب والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنوى
على جميع الوجودات على سبيل التشكيك ويطلق على الحقيقة
التى بها يتقوم الوجود الخارجى والذهنى وغيره من انواع الوجود
وتلك الحقيقة هى الوجود الحقانى القايم بذاته المقوم لغيره

الوجود

هذا كلامه ولا شك انه صارت هذه الايرادات والتشنيعات
هباء منثورا كان لم يكن شيئا مذكورا فان هذه الحقيقة التي
هي الوجود الحقاني يمكن ان يكون مبداء الوجودات الممكنة
ومتصفا بصفات الكمال من العلم والقدرة والارادة وارسال
الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة ولم
يلزم كون حقيقة الواجب تع من المحمولات العقلية ولا
من المعقولات الثانية ولا غير ذلك مما ثبت للوجود المطلق
بالمعنى العام الاعتباري على ان هاهنا جوابا اخر فوق هذا
الجواب وسياتي ان شاء الله تع مزيد بسط الكلام وتحقيق
المرام في ذلك وعليه التوكل وبه الاعتماد ولما استشعر انه هاهنا
سوالا وهو ان الوجود لا يمكن ان يكون حقيقة الوجود الواجب
لذاته لان الوجود يقع على افراده لا على سبيل التساوي فانه يقع
على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير
القار بالشدة والضعف فيكون مقولا عليها بالتشكيك وما
هو مقول بالتشكيك لا يكون عين ماهية شيء ولا جزءه اشار الى
جوابه بقوله والتشكيك الواقع فيه اي وجود المطلق بالمعنى المصدري
الاعتباري الزائد على الماهيات كما مر بيانه وبرهانه لا يدل على
عرضيته اي عرضية الوجود المطلق الاعتباري او الوجود الذي
هو حقيقة الوجود الواجب بالنسبة الى افراده كما ذهب اليه الحكماء
في الحاشية ليس للوجود افراد حقيقية كما للانسان مثلا فان

[illegible]

او الوجود الذي هو
حقيقة الواجب تعالى
كما يدل عليه الحاشية
الا انه بعيد ذلك
وكل من الاحتمالين
لا يخ عن قصور فتامل

الوجود

الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها وافرادها باعتبار
اضافتها الى الماهيات والاضافة امر اعتباري فليس
لها افراد موجودة متغايرة لحقيقة الوجود انتهى ولا شك
انه اذا لم يكن له افراد لا يتصور ان يكون مقولا بالتشكيك
فضلا عن ان يكون عرضيا بالنسبة الى افراده وبه اشار الى
دفع ايراد اخر عن الصوفية وهو ان الوجود المطلق مفهوم
كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا يكاد يتناهى والواجب
تعالى موجود واحد لا تكثر فيه اصلا فكيف يكون الواجب
هو الوجود المطلق وحاصل الجواب ان الوجود واحد
شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات
بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه تع اذا
نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود اخر
وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى
قولنا الانسان والفرس وغيره موجود انه ذو وجود بمعنى
ان له نسبة الى حضرة الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة
الكيفية واعترض عليه المحقق التفتازاني بانه احتراز عن
شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى
ان وجود القاذورات واجب تعالى عن ما يقول الظالمون
علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما
كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري والجواب عنه انا لا نم
ان تكثر الوجودات تكثرا حقيقيا مثل تكثر الانسان والفرس

بافرادهما ضروری فانه غیر مبین ولا مبین وان تکثرها وکون
الوجود المطلق لا تحقق له الا فی الذهن انما هو فی الوجود بالمعنی
المصدری لا فی الوجود الذی هو حقیقة الواجب لذاته القایم
بنفسه المقوم لما عداه فالتشنیع عاید الیه لانه نشاء من ذهوله
عن ان الوجود مشترک لفظی بین هذین المعنیین کامر وسیاتی
بسط الکلام فیه ان شاء الله تع فلا یحتاج فی نفی عرضیة الی
هذا المنع والسند الا ان یقال انه کلام تقدیر التنزل و
التسلیم بل لان الوجود الذی هو حقیقة الواجب لذاته
القایم بذاته المقوم لما عداه مقول بالتشکیک عندهم ببعض
الاعتبارات الدقیقة کما یاتی بعید ذلک ان شاء الله تعالی
فلا یغفل فلیفهم فانه دقیق وبالتوجه حقیق فانه لم یقم
برهان سالم عن البحث والاشکال علی امتناع الاختلاف
فی الماهیات ای الانواع والذاتیات ای الاجناس والفصول
بالتشکیک فیه بحث لان الامتناع المذکور فی بعض اقسام
التشکیک اعنی الاختلاف بالاولویة والاقدمیة ضروری
فلا یحتاج الی برهان فلا محذور لو لم یقم برهان علیه
نعم الاختلاف فی الشدة والضعف والزیادة والنقصان
یحتاج الی برهان ولهذا ذهب بعض الحکماء الی قبول الذاتیات
الاختلاف فیهما فیحتاج الی الدلیل والانصاف ان اقامة
البرهان علی ذلک النظری مشکلة والتقصی عن هذا المضیق
متعسر کما لا یخفی علی من غاص فی تیار بحار هذا المرام واقوی

ماذکروه

٥٣

ماذکروه برهانا علی امتناع الاختلاف فی الماهیات والذاتیات
بالتشکیک هو انه اذا اختلف الماهیة ای النوع الحقیقی او
الذاتی ای الجنس والفصل فی الجزئیات وافراده الحقیقیة
بالاولیة الاولویة او الاشدیة او الاضعفیة لم یکن ماهیتها
ای ماهیة تلک الجزئیات واحدة ولا ذاتیها ای جنسها وفصلها
واحدا وذلک لان من الظاهر المکشوف ان الانقص والازید
متغایران فذات الشیء لا یکون الا احدهما فانه ان کان هو الا
نقص من حدود الزیادة والنقصان والازید غیره فهو اعنی
الازید غیر ذاته وکذلک ان کان هو الازید من تلک الحدود
دون الانقص وکذلک ان کان الذات هو الوسط بینهما
فان الحکم ایض کذلک فانه ایض مغایر لکل من الطرفین فعلی
تقدیر ان یکون هو ذات الشیء لا یکون شیئا منهما فظهر ان
المختلف بالزیادة والنقصان متعدد واذا ظهر ان ذات
الشیء لا یحتمل الزیادة والنقصان ظهر ان ما کان مقوما لها
لا یحتملها ایض فان الزائد ان قوم بزیادته فذاته هو الازید
وان قوم لا بزیادته وقوم بنقصانه فذاته هو الناقص وان قوم
لا بشیء منهما فهو لیس بمقوم من حیث یزید وینقص والکلام
فیه وکذا والحال علی تقدیر ان یکون المقوم هو الناقص او الوسط
واما الاختلاف بالشدة والضعف فلما کان مستندا الی
ممنوع منوع دخل فی ماهیته الشدید والضعیف لم یکن شیء
مما یتصف بهما ماهیة واحدة لشیء ولا ذاتیا واحدا کما فی الزائد

والناقص وذلك هو المقرر عندهم حيث قيل فان كل سواد
يشتد فانه نوع على حدة اذ كل سواد يتغير فاما ان يتغير لا
في سواديته فيكون بعارض والكلام في غير هذا واما ان يتغير
في سواديته بفصل فاذن كل سواد بل كل كيفية مثله يتغير في ذاته
فانه يتغير بامر فصلي ويكون مباينة لغيره مباينة نوعية هذا ما
قاله بهمنيار وللفضلاء المتاخرين هاهنا ابحاث اوردناها
في شرح الشرح على التجريد والمرجو من فيض فضله تع ان يوفقني
لاتمامه ان شاء الله تعالى وهو اي قوى ما ذكروه منقوض بالعارض
في الحاشية فانه يختلف في الجزئيات مع انه عارض واحد كالبياض
مثلا فانه يختلف في جزئياته وذلك الاختلاف لا يخل بوحدته
انتهى وفيه بحث لان اختلاف البياض في جزئياته اما في
نفس البياضية اولا والثاني خلاف المفروض والاول يستلزم
التشكيك فيما ليس بعارض لانه جنس لانواع البياض من الشديد
والضعيف وقال المحقق القوشجي فان البياض مثلا متحد
في المعروضات مع انه يختلف بالقوة والضعف ولعله اراد
بمعروضات البياض افراده التي يصدق عليها مواطاة فانه
مقول بالتشكيك بالنسبة اليها فيكون عرضيا لها لا ذاتيا كما
هو المشهور ويحتمل ان يريد بها موضوعات تلك الافراد
فينتقض الدليل المذكور به وفيه ما مر آنفا وقيل لانه كما يدل
على ان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك كذلك يدل على ان العرض
لا يكون ايض مقولا بالتشكيك فانه لو اختلف العرضي الواحد

في

في الجزئيات بالاولوية وعدمها لزم ان لا يكون العرضي واحدا
والا لزم ان يقتضي الطبيعة الواحدة امرين متنافيين كما مر
لكن التالي بط لكنه لانه خلاف الفرض مع انه لا يصح ان يقال
اختلاف العرضي الواحد بالتشكيك في الجزئيات ممتنع
وايضا الاختلاف في الافراد والجزئيات بالكمال والنقصان
بنفس الماهية اي بنفس ماهية المقدار لا باثاره كالذراع
والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية تقريره على ما
هو الظاهر منه ان نفس المقدار لا اثاره مختلف في هذه
الافراد بالكمال والنقصان بلا تغير في الماهية المقدارية
فلم لا يجوز مثل هذا في الذاتي اوجيب عنه بانه لا تفاوت
بين هذه الافراد في الكمية والمقدارية الحقيقية وانما ذلك
في العارض كما ذكره بهمنيار بقوله قد عرفت انه ليس في طبيعة
ضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد بمعنى انه لا يكون
كمية اشد في بابها من كمية اخرى كما انه لا يكون اربعة اشد
من اربعة ولا خط اشد من خط ولا ازيد من خط في انه
خط وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول
الاضافي والفرق بين هذا وبين الاول ان هذا الازيد يمكن
ان يشار فيه المثل حاصل وزيادة فيه والذي بمنعه هو ما
لا يمكن ذلك فيه هذا كلامه ومثله مصرح به في الشفاء ايض
وقيل لا يبعد ان يقرر هذا الدخل على وجه اخر لا على ما ابتنى اد
منه بان يقال انه كما اختلف العارض باعتبار اثاره في موضوعاته

واستند ذلك الى فصولها وقد اطلق على هذا الاختلاف
اختلاف العارض نفسه مسامحة على ما عرفته اختلف
ايض في افراد المقدار ماهية بحسب الكمال والنقصان الذى
عرفته لان نفس هذه الماهية متفاوتة كمالا ونقصانا بل ذلك
بحسب اثارها واطلق على هذا الاختلاف اختلاف نفس
الماهية على قياس ما عرفت من انه اطلق على اختلاف كمالات
السواد الشديد والضعيف اختلافه فقد وجد الاختلاف
المعتبر في التشكيك فيما ليس بعارض بلا تغير فيه فلم لا يكون
مشككا ولم اختص التشكيك بالعارض وح لا مندفع له وقيل
في تقريره يعني اختلاف كمالات العارض كالبياض مثلا مستند
الى ذوات المعروضات المختلفة الحقايق فلم لا يجوز اسناد
اختلاف كمالات الجنس الى الفصول المختلفة الحقايق فيكون
جنسا مشككا ولا محذور في ذلك وفي الحاشية ذهب اهل الله
تعالى الى ان الوجود باعتبار تنزله الى مراتب الاكوان وظهوره
في حضائر الامكان وكثرة الوسايط يشتد خفاؤه فيضعف
ظهوره وكمالاته وباعتبار قلتهما يشتد نوريته ويقوى ظهوره
فيتقوى ظهور كمالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوى اولا
من اطلاقه على الضعيف انتهى وتحقيق ذلك بان يعلم ان
للوجود مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج منها الامور
العامة والكليات التى لا وجود لها الا في العقل وكونه مقولا
على الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك انما هو باعتبار

ذلك

ذلك الظهور العقلي ولذلك قيل انه اعتبارى فلا يكون من
حيث هو هو مقولا عليها بالتشكيك بل من حيث انه كلى
محمول عقلى وهذا المعنى لا ينافى كونه ماهية افراده باعتبار
كليته الطبيعى كذا قال القيصرى والمقصود منه بيان ان
الوجود الذى هو حقيقة الواجب تعالى كيف يقال با
التشكيك وتصوير ذلك وتوضيحه بان التفاوت فيه لا يكون
الا في ظهور خواص الوجود وتأييد ان التشكيك الواقع فيه
لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده بالمعنى الذى مر في حاشية
قدس سره ولما كان فيه نوع من الخفاء والبعد ازال ذلك
بنقله ممن كان قوله سند وشاهد قوى فقال قال الشيخ
صدر الدين القونوى قدس سره الذى من اعيان الصوفية
وافضل تلامذة الشيخ العربى وقرينه في تحقيق الحقايق و
الخروج عن المضايق في رسالته الهادية اذا اختلف حقيقته
بكونه في شىء اقوى او اقدم او اشد او اولى هذا اشارة الى
ان التشكيك انما يكون باحد هذه الاقسام المذكورة قال
الشيخ في برهان الشفاء يقال ان كذا اولى من كذا اذا كان
في طبيعة سواء لكن احدهما له الامر في نفسه اولا وللاخر
بعده وفي موضع اخر منه اذا كانا شيئان متشاركين في
طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللاخر بواسطة
كان الاول اولى بالامر من الاخر وقال بعض المحققين
لا معنى لكون الشىء اولى من اخر الا كون الكمالات لذلك

المعنى اكثرا و بالفعل فى الاول واقل و بالقوة فى الثانى
وقال ختم المحققين الدوانى ومعنى كون احد الفردين اشد
كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الضعيف ويحلله
اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب
الى ان السواد القوى يتالف من امثال السواد الضعيف
ومعنى الازيدية وهو المعبر عنه هاهنا بالاقوى كونه
بهذه الحيثية الا ان الامثال المنتزعة فى الاشد ليست
اجزاء متباينة فى الوجود ولا فى الوضع بخلاف المنتزعة
من الازيد فانها متباينة اما فى الوجود واما فى الوضع او
فيهما جميعا فاتوهم بعضهم من ان ذكر كل من الاشدية
والاولوية مغن عن الاخر ليس بشئ فانهما قد يفترقان كا
فى نور الشمس والقمر فانه للشمس اولى لاقتضاء ذاته له وان
لم يكن فيه اشد وللقمر اشد وان لم يكن باقتضاء ذاته فان
نوره مستفاد بالنور الشمس فكل ذلك الاختلاف عند
المحقق الذى هو الصوفية القائلون بوحدة الوجود
احتراز عن غير المحقق من المتكلمين والحكماء الرسمية فان
كل ذلك عندهم لا يرجع الى ما ذكره كما لا يخفى على المتدرب
فى الحكمة الرسمية راجع الى الظهور دون تعدد واقع فى
الحقيقة الظاهرة اى حقيقة كانت من علم و وجود و
غيرهما فى الجملة التفاوت ليس فى حقيقة الوجود بل فى
ظهور خواصه من العلية والمعلولية فى العلة والمعلول

وشدة

وشدة الظهور فى افراد الذات وضعفه فى غيرها افراد الذات
كما ان التفاوت بين افراد الانسان ليس فى نفس الانسانية
بل بحسب ظهور خواصها فيها فلو كان ذلك التفاوت
مخرجا للوجود من ان يكون عين حقيقة الافراد لكان مخرجا
للانسان من ان يكون حقيقة افراده والتفاوت الذى
بين افراد الانسان لا يمكن مثله فى افراد شئ اخر من الموجودات
ولذلك صار بعضها اعلى مرتبة واشرف مقاما من الاملاك
وبعضها اسفل مرتبة واخس حالا من البهائم انتهى وبما ذكره
قال العلماء الرسمية ايض وقال الشيخ فى الهيات الشفاء ثم
الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا
يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف فى ثلثة احكام وهى التقدم
والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
فقابل يستعد لظهور الحقيقة اى حقيقة كانت من حيث
هى اتم منها من حيث ظهورها فى قابل اخر مع ان الحقيقة
التى هى الحق سبحانه واحدة فى الكل اى فى جميع القوابل
للحقايق المختلف فيها ظهورات الحقايق ومحصله ان
التفاوت فى ظهورات الوجود ليس الا بواسطة التفاوت
فى المظاهر وتفاوت المظاهر ليس الا بواسطة تفاوتها
فى الاستعدادات والتفاوت فى الاستعدادات الجزئية
ليس الا بواسطة التفاوت فى الاستعدادات الكلية
وهى ذاتية وليست مجعولة بجعل الجاعل وبالاخرة ينتهى

الى انها من مقتضيات ذاته بالايجاب فلا يتصور فيه
تقديم والى هذا اشار بقوله والمفاضلة التفاوت واقع
بين ظهوراتها اى ظهورات الحقيقة الواحدة بحسب
الامر المظهر اى بحسب استعداد المظهر وبقدرته المقتضى
هذا الامر تعين تلك الحقيقة الواحدة فى الكل تعينا مخالفا
لتعينه فى امر ومظهر اخر قال ختم المحققين الدوانى
اشيا را قبل از وجود خارجى ثبوتى در علم حق سبحانه هست
واشيا را باين اعتبار اعيان ثابته ميخوانند وقابليات
استعدادات از لوازم ذوات درين مرتبه است وفيض
وجود منبسط بر اعيان ميگردد وهر چيز باان مرتبه از كمال
ونقص كه قابليت ان دارد ظاهر ميگرداند همچون ضوء
افتاب كه بر هر يك از اعيان قابله كه واقع ميشود انچه در و
استتار احوال والوان مى نمايد وفيض باران مدرار كه
ان از هر طرفى بقدر گنجايش خود پر ميكند وهر زمين
انچه در چشمه قابليت اوست مى رويد ومى نمايد واين
معنى نزد ارباب شهود مقرر است الى هنا كلامه ولا
يخفى عليك ان مقصود الشيخ قدس سره ليس الا ما ذكره
هذا المحقق ونتيجته وحاصله ما فرعه عليه بقوله فلا تعدد
حقيقة فى الحقيقة من حيث هى هى ولا تجزية ولا تبعيض
لانه كما عرفت ليس الا كاشراق ضوء الشمس على الاعيان
القابلة فان التفاوت المشاهد ليس فى ضوء الشمس

ولا تعدد

ولا تعدد ولا تجزية ولا تبعيض فيه من حيث هو ضوئها
انما التفاوت المشاهد بواسطة التفاوت فى استعدادات
اعيان القابلة لنور الشمس وضوئها فالحقيقة من حيث
هى تظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير فى ذاته
المقدسة من غير ان يمتنع الظهور باحكام بعضها عن
الظهور باحكام سائرها كما يجيئ تفصيله ان شاء الله تعالى
ولا ينافى ذلك ما سبق فى الحاشية من ان التفاوت فى
ظهور نور الوجود وخفائه بواسطة كثرة الوسائط
وقلتها لانه ايضا راجع الى التفاوت والاستعدادات
وسيأتى تحقيق الكلام فيها ان شاء الله تعالى فان قلت
الجواب عن اشكال التشكيك الواقع فى الوجود حاصل بما مر
من اثبات المعينين للوجود وصرف ما اشتهر من خواص
الوجود المطلق الى الوجود بالمعنى المصدرى الاعتبارى
لا الى الوجود الذى هو حقيقة الواجب تعالى فلا يبقى
اشكال فلا حاجة الى هذا الجواب قلنا الحاجة الى هذا الجواب
ماهيته لان الوجود العارض للممكنات المخلوقة ايضا ليس
بمغاير للوجود الحق والباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر
عند الصوفية الا بنسب واعتبارات والتعين والتعدد
الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك
من النعوت التى تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر فللوجود
اعتباران احدهما من حيث كونه وجود فحسب وهو الحق

وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت
ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت والاعتبار
الاخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على اعيان
الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا
بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعيان الممكنة فان
ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا وسوى وينضاف
اليه سبحانه اذ ذاك يتصف بكل وصف ويسمى بكل اسم
ويقبل كل حكم ويتقيد بكل رسم ويدرك بكل مشعر من
بصر وسمع وعقل وفهم وذلك بسريانه في كل شي بنوره
الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح
والاجسام كذا قاله المص في شرح النقش وهو صريح فيما
ذكرناه فان قلت فح لا حاجة الى اثبات المتعينين للوجود
وحمل ما اشتهر من خواص الوجود المطلق على الوجود
بالمعنى الاعتباري وحمل ما هو من خواص الواجب لذاته
تعالى الصانع للعالم على الوجود الذي هو حقيقة الواجب
لذاته تعالى فلا بد فع تشنيعات المتكلمين لا سيما الشيخ
المحقق التفتازاني على الصوفية بما ذكره قلت بنى الامر
اولا على المسامحة كسرا لسورة تشنيعات الخصم في نظر
القاصرين مع ان الحق لا يفوت عن البين فليفهم ولما كان
ههنا اشكال اشار اليه مع جوابه وقال وما قيل لو كان
الضوء والعلم يقتضيان زوال العشى اي شب كوري فان

الاعشى

الاعشى شب كور ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم
كذلك اي يقتضي زوال العشى ووجود المعلوم مع انه ليس
كذلك وحاصله انه لو صح ما قلت من انه لا يتعدد في الحقيقة
من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض لم يصح ما قيل لانه يدل
على التعدد في الحقيقة فاشار الى جوابه بقوله فصحيح
لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة وتحريره ان هذه
الملازمة غير مسلمة وما قيل صحيح لو لم يقصد به ان الاضواء
مختلفة في الحقيقة لانه لو كان متفقا في الحقيقة لكان
متفقا في اللوازم والمقتضيات لكنه ليس كذلك فليس
متفقا في الحقيقة فيكون مختلفا في الحقيقة فان ذلك بط
لانه مع الاتفاق في الحقيقة يتصور ان يختلفا في مثل ذلك
بواسطة اختلاف المشخصات وتشخصات محالها فهذا
لا يدل على الاختلاف في الحقيقة ولا ينافي ما قلنا من ان
التفاوت والمفاضلة انما هو في الظهورات لانه الجامع ما
قلنا ليس في الحقيقة الواحدة ولا يكون ذلك التفاوت
من مقتضيات الحقيقة الواحدة بل ذلك التفاوت
في ظهوراته بواسطة التفاوت في استعدادات مظاهره
فانه لو لم يكن كذلك لصح ما قيل ويحتمل ان يكون مقطع كلام
الشيخ القونوي قدس سره الى هنا وان يكون قبل قوله وما قيل
ثم لما ظهر من فحوى ما مر ان الواجب تعالى عند الصوفية
القائلين بوحدة الوجود حقيقة واحدة مطلقة موجودة

مطلب
شروع فی تحقیق معانی الکشف واقسامه

هی الوجود الواجب ومن الظاهر المکشوف ان الحقیقة
المطلقة ای الکلیة غیر موجودة فی الخارج بوجود علی حدة
لا ضمن فرد من الافراد فان بطلان ذلک مما اتفق علیه
العقلاء کما سیأتی بعید ذلک بیانه ان شاالله تعالی اشار
الی جواب هذا الاشکال اولا علی الاجمال بتمهید مقدمة
کلیة عندهم وقال ثم ان مستند الصوفیة القائلین بوحدة
الوجود فیما ذهبوا الیه من المسائل المختصة بهم والمتفقة
بینهم وبین غیرهم لاسیما فیما ذهبوا الیه من ان الواجب
هو الوجود المطلق وهی الحقیقة الواحدة المطلقة ای الکلیة
الموجودة فی الخارج وهی حقیقة الوجود هو الکشف والعیان
قال بعض المحققین بالفارسیة کشف در لغت رفع حجابست
چنانکه کوید کشف المرأة وجهها ای رفع نقابها ودر
اصطلاح قوم عبارتست از اطلاع مکاشف بر معانی غیبی
وامور حقیقی بطریق وجود وشهود وان بر دو قسمت یکی
کشف صوری دوم کشف معنوی اما کشف صوری انست
که مکاشف از طریق حواس خمسه اشیا را در عالم مثال ادراک
کند این ادراک کاه از طریق مشاهده بود چنانکه مکاشف
ارواح متجسده وانوار روحانیه را در مقابل خود مشاهده
کند چنانکه رسول الله صلی علیه وسلم جبرائیل را در صورت
دحیه کلبی وعلم را در صورت لبن مشاهده فرمود وکاه از
طریق سماع بود چنانکه رسول علیه السلام سماع وحی می

فرمود

59

فرمود عند نزوله وسماع صلصله جرس میکرده وسماع دوی
نحل میفرمود چنانچه فرمود انی لاجد نفس الرحمن من قبل
الیمن واشارة ان الله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها
اشارة بدانست وکاه بر سبیل ملامسه بود چنانچه فرمود
فوضع کفه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدیی فعلمت ما فی
السموات وما فی الارض ثم تلا هذه الایة وکذلک نری ابرهیم
ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین وکاه بطریق
ذوق بود چنانچه مکاشف مشاهده انواع اطعمه کرد وا
از انها بعضی بچشاید وبواسطه ان ذوق بعضی غیبی که
در عالم مناسب ان طعام بود اطلاع یافت چنانچه رسول
الله صلی علیه وسلم فرمود رایت انی اشرب اللبن حتی
خرج من اظافیری فاعطیت فضلی عمر فاولت ذلک بالعلم
واین اقسام کشف از قبیل تجلیات اسمائیست چه شهود
از تجلیات اسم بصیر وسماع از تجلیات اسم سمیع است
چه هر مقامی مظهر ومربوب اسمیست از اسما وانواع مکاشفات
صوری اکر متعلق است با مور دنیوی چنانچه فردا از سفر
بیاید وهزار دینار بعمرو بخشد وفردا در شهر فلان واقعه
واقع شود وامثال اینها انرا رهبانیة کویند چه این معنی
رهبانیین را بحسب ریاضت ومجاهدت حاصلست واهل
سلوک وارباب همم عالیة را بدین معانی مبالات نباشد
زیرا که همت ایشان مصروفست بر امور اخروی ومقامات

چنانچه در احادیث آمده کاه
بر سبیل استنشاق بود چنانچه

ومراتب بلکه بیشتر ارباب همم عالیه از قسم اخروی نیز قطع
نظر کرده اند ونظر کلی بر مقام فنا فی الله وبقائه داشته
وغیر آن معنی از قبیل مکر واستدراج شمرده واکر متعلق
بامور حقیقی اخروی وحقایق روحانی چنانکه ارواح عالیه
وملائکه سماوی وارضی این قسم را پسندیده ومعتبر دانسته
اند اما کشف معنوی عبارتست از آنکه معانی غیبی وحقایق
عینی بر مکاشف ظاهر شود واول مرتبه ظهور آن قوة
مفکرة باشد بغیر استعمال مقدمات وترکیب قیاسات
بلکه ذهن از مطالب منتقل شود بسوی مبادی واین قسم
را حدس کویند بعد از آن بر قوة عاقله که مستعمل قوة مفکرة
است ظاهر کردد وقوة عاقله قوتیست روحانی غیر حال
در جسم واین قسم را نور قدسی حدس از لوامع انوار اوست
بعد از آن در مرتبه قلب ظاهر کردد وانچه در مرتبه قلبی
ظاهر شد اکر معنیست از معانی غیبی مسمی بالالهام و
اکر روحیست از ارواح مجردة یا عینیست از اعیان ثابتة
مسمی مشاهدة قلبیة بعد از آن در مرتبه روح ظاهر شود
وصفش کنند بشهود روحی واین روح اکر روح کاملست
معانی غیبی وحقایق عینی را بی واسطه از حضرت حق
سبحانه بعد از استعداد اصلی خود فرا میکیرد وبر قلب و
قوی روحانی وجسمانی خودش فاضه میکند واکر روح
غیر کاملست این معانی را بواسطه قطب وکامل یا بواسطه

ارواح جبروتی وملکوتی که او در حکم وتصرف ایشانست
بقدر استعداد اکتساب میکند وبعد از آن در مرتبه سر
ومرتبه سلوک بحسب مقامها ظاهر شود اشارة وعبارت
ازین تعذری دارد وچون این معنی مقام وملکه سالک کردد
علم او بعلم حق متصل کردد اتصال الفرع بالاصل لاجرم بعد از ان
مالک اعلی مقامات کشف شود تا کوید لو کشف الغطاء ما ازددت
یقینا ومقامات کشف صوری ومعنی بتفاوت استعدادات
اهل سلوک ومناسبات روحی وتوجهات سر ایشان
متفاوتست هر که مزاج روحانی او باعتدال تام اقربست هم
چنانکه ارواح انبیا وکمل اولیا سلام الله علیهم مکاشفات
او اتم واوضح است واشارة الناس معادن کمعادن الذهب
والفضة بدین معنی است هذا کلامه وقال مؤید الدین فی
شرح الفصوص اعلم ان الکشف عبارة عن رفع الحجب الظلمانیة
والنوریة التی بین الحقیقة وبین المدرک منافان کان المدرک
النفس والعقل والمدارک قواها النفسانیة النظریة والفکریة
بطریق ترکیب المقدمات وترکیب المعانی المبادی والمفردات
علی الوجه المؤدی الی الغایات فهو طریق البرهان والاستدلال
باللوازم القریبة والبعیدة علی الملزومات فهی وان کانت فی
زعم اهلها موصلة الی ادراک الحقایق فلیست موصلة الی الحقایق
من حیث هی هی فی العلم الازلی مجردة عن النسب والاضافات بل
من کونها موجودات وملزومات ومعروضات لعوارض ولوازم

لا من حيث هي حقايق مطلقة فان ذلك لا يكون الا بكشف حجب
هذه الوازم والعوارض من حيث هي حجب كذلك فان الملزومية
والعارضية والمعروضية ليست عارضة على الحقايق عند تلبسها
بالوجود العيني فانها في علم الله تعالى حقايق عينية معنوية
عرضية عن الوجود العيني او قل هي نسب علمية ازلية او صور
معلوميات الاشياء او حروف الكلمات النفسية الرحمانية
او شيون ذات اللاهوت او الاعيان الثابتة في العلم الذاتي
او الماهيات او هويات الموجودات من شانها اذا وجدت
لاعيانها كانت بعضها ملزومات ومعروضات وبعضها لوازم
وعوارض ولواحق كل هذه الاعتبارات والعبارات صادقة
ويتداولها طايفة من المحققين في عرفهم الخاص لهم وهي في
عرصة العلم الذاتي متمايزة بخصوصياتها الذاتية يدركها
المكاشف عند رفع الاستار والتجلي والشهود متمايزة الحقايق
بخصوصياتها ولا يدركها المنكر لذلك بل انما يدرك هذه الحقايق
متلبسة بالوجود العيني الموجب للتوحيد والرافع للتمييز
والتعديد ويظن انها لم تزل على هذا وليس ذلك كذلك فاذا
استرحت العقول عن حجابات قيود العادات وانطلقت
من عقال ضمنيات الكاينات وتخلص السر الالهي من احكام
التعين وانارالقيود الحجابية وانكشفت عن بصائرها وابصارها
الاستار ياتي للمدرك ان يدرك الحقايق على ما هي عليها في
عالم الحقايق والمعاني وقد يظن العامة من ظاهرية المتفلسفة

ان علم

ان علم الحقايق على ما هي عليها عبارة عن ادراكها في هذه
اللوازم والعوارض واللواحق وانها لا تحقق للحقايق بدونها
في الخارج وهذا المتفلسف المدعي للحكمة ما عرف الفرق بين
حقايق الاشياء وبين اعيانها فانه ما ادرك الاعيان الموجودات
ولم يدرك الحقايق من حيث اطلاقها وباطنها الحقيقة مجردة
عن هذه العوارض واللوازم واللواحق وهو معذور لكون
هذا العلم والشهود فوق طور العقل وراء طور الفكر والفرق
بين المقامين بين فانظر ماذا ترى واذا تحققت ما ذكرنا علمت
ان من الكشف ما هو عقلي وهو الذي يدركه العقل بجوهره النوري
المطلق عن قيود الفكر والمزاج ومنه ما هو نفساني وما هو
يحصل للنفوس المنطلقة عن قيودها المزاجية بادمان الرياضات
والمجاهدات من النفوس الكلية العالية بكشف حجاب ما به المباينة
والممايزة ومن الكشف ما هو روحاني وذلك بعد كشف الحجب
النفسانية والعقلية ومطالعة الروح الانساني بمطالع الانفاس
الرحمانية ومن الكشف ما هو رباني بطريق التجلي اما بالتنزل والتدلي
او بالمعراج والتسلي او بالمنازلات باسرار التولي والتجلي او بالجمع
او التجلي بعد التخلي من الرب المتولي وهو متعدد بتعدد الحضرات
الاسمائية فان للحق تجليا لكل حضرة من الحضرات واعلى التجليات
الاسمائية هو التجلي الالهي الجمعي الاحدي الذي يعطي المكاشفات
الكلية الاحدية الجمعية وليس كل كشف كذلك وفوقها التجلي
الذاتي الاختصاصي الذي يعطي الكشف بحقيقة الحقايق

ومراتبها وبحقيقة النفس والعماء وبالحقيقة الالهية و
لحقيقة الطبيعة الكلية فافهم واعرف قدر ما دسيت لك
من الاسرار والله ولي التوفيق والتحقيق فاحفظ لا النظر
قال الشيخ في الشفاء الفكرة حركة ذهن الانسان نحو المبادي
للمطالب ليرجع منها الى المطالب وقال في التعليقات والفكرة
استعمال القوة التي في الدماغ واستعراض ما عندها من الصور
ويكون بحركة والبرهان وهو القياس المركب من المقدمات
اليقينية المنقسم الى برهان اللم والان وكون النتيجة يقينية
معتبرة في حد البرهان وفي ايثاره على الدليل تنبيه على ان الصوفية
لم يستندوا في مطالبهم على البرهان المفيد لليقين عند النظار فضلا
عما لا يفيد اليقين من الادلة ولما كان ها هنا مظنة سوال وهو
ان الصوفية قد يستدلون على مطالبهم بالبرهان والدليل والنظر
اشار الى جوابه في الحاشية قال الشيخ صدر الدين القونوي
قدس سره في موضع تصدى فيه لتعليل مسئلة من مسائل هذه
الطريقة بلسان ارباب النظر اعلم ان غرضي من ذكر هذا التعليل
ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة عند السامعين بهذا التعليل ولا
بيان مستندي في القول بها فان المستند والدليل عندي في
هذا وامثاله انما هو الكشف الصريح والذوق الصحيح بل ذكر هذا
ونحوه يقع في غالب الامر تانيسا للمحجوبين واهل الايمان الضعيفة
بهذه الطريقة وارباها حكم تردد باق في تخيلهم انتهى وس
ذلك ما قال الشيخ القونوي ايضا من ان العلم اليقيني الذي لا ريب

فيه

فيه بعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري والظفر
بمعرفة الاشياء من طريق البرهان وحده اما متعذر متعذر
مطلقا او في اكثر الامور وقد اتضح لاهل البصائر والعقول
السليمة ان لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين طريق البرهان
بالنظر والاستدلال وطريق البيان الحاصل لذوي الكشف
بتصفية الباطن وصدق الالتجاء الى الحق سبحانه والحال في
الطريقة النظرية قد استبان بما اسلفناه فتعين الطريق الاخر
وهو التوجه الى الحق بتصفية الباطن والافتقار التام وتفريغ
القلب بالكلية من ساير التعلقات الكونية والعلوم والقوانين
هذا كلامه ولا يخفى شانه وسلطانه فانهم اي الصوفية لما توجهوا
الى جناب الحق سبحانه بالتعرية اي بالتبري والتخلية الكاملة
وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية الكون
عند الصوفية عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم
لا باعتبار انه حق كذا في بعض شروح الفصوص والكون عند
الفلاسفة عبارة عن حصول صورة في المادة بعد زوال
صورة اخرى وعند المتكلمين الاكوان الاربعة التي هي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون وعن جميع القوانين العلمية فان
جميع ما ذكر مانع وعايق عن التوجه التام الى جناب الحق
سبحانه وعن حصول المناسبة التامة المعتبرة بين المفيد
والمستفيد كما يعرف ذلك الوجدان الصحيح وكل ذلك اشارة
الى مقام التخلية ولا شك انها مقدمة على جميع المقامات

ولا يحصل التخلية الا بعدها ولهذا قدمه المصنف قدس سره في
الذكر ايضا ليوافق الوضع الطبع قال بعض المحققين مثال
الطالب والمطلوب مثال صورة حاضرة مع مراءة ولكن ليس
يتجلى في المراءة لصداء في وجه المراءة فمتى صقلتها تجلت فيها الصورة
لا بارتحال الصورة الى المراءة ولا بحركة المراءة الى الصورة ولكن
بزوال الحجاب وما احسن ما قال العارف الشيرازي ره باك
وصافى شو وازچاه طبيعت بدراى كه صفايى ندهد اب تراب
الوده مع توحد العزيمة وهي توطين النفس على احد الامرين
بعد سابقة التردد فيهما وهو يقبل الشدة والضعف ويقوى
شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية
فان استفادة العلوم الظاهرة عن الكتب والاساتذة لا
يحصل الا بعد توحد العزيمة كما لا يخفى على من له ادنى
مسكة فكيف في استفادة النفوس البشرية عن باريها
سبحانه وتعالى وقد اتفق العقلاء على ان لتوحد العزيمة
الانسانية تاثيرات كلية في العالم كما بسط القول في موضعه
ودوام الجمعية اى جمعية القلب في التوجه الى جنابه سبحانه
وعدم تشعبه الى هوية شتى ومدخليته في الاستفادة منه
سبحانه ظاهر والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة واعراض
عن هذه الطريقة والاقبال الى التعلقات الكونية ولا تقسم
خاطر الى اغراض شتى ولا تشتت عزيمة وتفرقها والخاطر
ينقسم الى روحانى وملكى وشيطانى ونفسانى فالرحمانى

ما يجذب

ما يجذب القلب ويبعثه على الحق سبحانه والملكي ما يجذبه
الى عالم الارواح ويرغبه في الدار الاخرة والجنة وما فيها
والشيطاني ما يبعده من الحق سبحانه بالاشتغال الى العالم
السفلي الظلماني عن العالم النوراني والنفساني ما يشغله
بحظوظ النفس وتمنياتها وبعضهم يجعل كل ما يرغب
في الحق والدار الاخرة ويجذب القلب الى العالم العلوي
رحمانيا وعكسه شيطانيا فلا يكون الا قسمين وقال
المحقق القونوي في تفسيره بعد البسط في الكلام حصول
العلم الذوقي الصحيح من جهة الكشف الكامل الصريح
يتوقف بعد العناية الالهية على تعطيل القوى الجزئية
الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيلية المختلفة
المقصود لمن ينسب اليه وتفريغ المحل عن كل علم واعتقاد
بل عن كل شيء ما عدا مطلب الحق ثم الاقبال عليه على ما يعلم
نفسه بتوجه كلي جملي مقدس عن ساير التعينات العادية
والاعتقادية والاستحسانات التقليدية والتعشقات
النسبية على اختلاف متعلقاتها الكونية وغيرها مع توحد
العزيمة والجمعية والاخلاص التام والمواظبة على هذا الدوام
وفي اكثر الاوقات دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت
عزيمة ثم بحكم المناسبة بين النفس وبين القلب الالهى وحضرة
القدس الذى هو ينبوع الوجود ومعدن التجليات الاسمائية
الواصلة الى كل موجود والمتعينة المتعددة في كل متجلى له و

وبحسبه لا بحسب المتجلي لواحد المطلق سبحانه وتعالى
ومنه يعلم سر قوله من الله سبحانه جواب لما في قولهم فانهم
لما توجهوا عليهم على الصوفية بنور كاشف يريهم الاشياء
كما هي لانه ح يتم المناسبة بين النفس وبين الغيب الالهي وحضرة
القدس الذي هو ينبوع الوجود ومعدن التجليات الاسمائية
الواصلة الى الكل موجود في الحاشية كذا قال عين القضاة الهمداني
قدس سره في تمهيده وقال ايضا فيها لا تبادر الى التكذيب
فيما لا يدركه عقلك لضعيف فان العقل خلق لادراك
بعض الموجودات كما ان البصر خلق لادراك بعض المحسوسات
وهو عاجز عن ادراك المشمومات والمسموعات والمذوقات
فكذلك العقل يعجز عن ادراك كثير من الموجودات نعم هو
مدرك لاشياء محصورة قليلة بالاضافة الى الكثرة الموجودات
التي هو عاجز عن ادراكها انتهى وفي المقام كلام يجب التنبيه
عليه وهو البحث عن ان حصول هذا النور عن الحق سبحانه
بعد حصول ما يتوقف عليه مما ذكره من التخلية وغيرها
هل هو بالعادة كما ذهب اليه الاشاعرة في حصول العلم
عقيب النظر والاستدلال فان هذا النور الكاشف ممكن
وجميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه وتعالى ابتداء
بلا واسطة وهو تعالى قادر مختار لا يجب عنه صدور شيء منها
او بالتوليد كما ذهب اليه المعتزلة في حصول العلم بعد النظر
او انه على سبيل الاعداد كما ذهب اليه الحكما فان المبداء الذي

يستند اليه الحوادث فهذا موجب عندهم عام الفيض
ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه
اى ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب
اختلاف استعداد القوابل فالنظر وهذه التخلية والتحلية
فيما نحن فيه بعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة او هذا النور
الكاشف يفيض عليه من ذلك المبدأ وهذا بذوق الصوفية
القائلين بوحدة الوجود اقرب وانسب وفي قوله من عليهم
بلفظ المنة اشارة الى انه ليس بطريق اللزوم بل بمحض التفضل
والانعام عليهم وهذا النور الكاشف الذي يريهم الاشياء
كما هي يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء العقل اى العقل
العرضي اعني القوة العاقلة التي هي احدى قوة النفس الناطقة
لا العقل الجوهري الذي قد يعبر به عن النفس الناطقة و
يعبر عنها بالروح الانساني وقد يعبر عنها بالقلب فان
العقل الذي يطلق ويراد به النفس الناطقة جوهر كما ان النفس
الناطقة جوهر فالنفس الناطقة بكون العقل العرضي احد
اطوارها وطور الطفولية الرضيعية احد اطوارها وطور
التمييز طور اخر لها والطور الذي وراء طور العقل العرضي
المسمى بطور القلب ثم طور الولاية من اطوارها ثم طور
النبوة وطور الرسالة من اطوارها لان العقل الجوهري
من حيث اطوارها التي وراء طور العقل العرضي لا حيرة له
ولا اشكال عنده في تصديقه لجمع النقيضين بل هو في

احدا طوارها التى وراء طور العقل العرضى وهو طور القلب
يؤمن ويصدق بانه سبحانه وتعالى جامع للضدين والنقيضين
كالاول والاخر والظاهر والباطن بلا كيف بدون ملاحظة
حيثيتين وفى طوره الاخر الذى هو الكشف ينكشف وينفتح
له كيفية جمعه سبحانه للنقيضين اما بملاحظة حيثيتين
او بدونها من الامور التى يتبعها القدرة الازلية ولاحيرة
للعقل الجوهرى الذى يعبر به عن النفس الناطقة فى جمعه بين
النقيضين الا فى طوره الذى هو العقل العرضى كذا قاله بعض
العرفاء وفيه تامل لما قال حجة الاسلام لا يجوز ان يظهر
فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر فى
طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل
ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل
فهو احقر من ان يخاطب فليترك وجهله وكلمات الصوفية
بناء على مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية ومجرد العقل
يقصر عن درك ذلك والله سبحانه الموفق فوراء طور العقل
اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله وذلك لانه لا حد
للعقول المطلقة يقف عنده بل يرقى دائما فيلقى من الجهات
العلية والحضرات الالهية فى الحاشية قال الشيخ صدر الدين
القونوى ان للعقول حدا يقف عنده من حيث هى مقيدة
بافكارها فقد يحكم باستحالة اشياء كثيرة هى عند اصحاب
العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل ممكنة الوقوع

بل واجب الحصول لانه لا حد للعقول المطلقة يقف
عنده بل يرقى دائما فيلقى من الجهات العلية والحضرات
الالهية وعلى الجملة ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك
لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم
ونسبة العقل الى ذلك النور الكاشف للاشياء كنسبة
الوهم الى العقل فان الوهم يعارض فى احكامه ويزاحمه
كما لا يخفى وكذلك العقل يعارض النور القدسى الكاشف
للاشياء كما هى فى احكام ولا يقبل منه فكما يمكن ان يحكم
العقل بصحة ما لا يدركه الوهم هذا هو المشهور ولكنه يخالف
لما قال الشيخ قدس سره فى الفص الالياسى ان الوهم هو السلطان
الاعظم فى هذه الصورة الانسانية وبه جاءت الشريعة قال
القيصرى وما ذكره العارفون فى هذا المواضع من ان الوهم
يحكم فى التخيلات ويدرك المعانى الجزئية فى المحسوسات
واحكامه فى المعانى الجزئية اكثرها صحيحة والحكم فى المعقولات
والمعانى الكلية باحكامها كلها فاسدة الا ما شاء الله تعالى
غير مناسب لما ذكر الشيخ رضى الله عنه لانه ذكر ان الوهم
هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الانسانية وبه جاءت
الشرايع المنزلة فهو فى صدد تصويب احكام الوهم لا تخطئته
كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله اى المجرد
فان الوهم يحكم بان ما لا يكون خارج العالم ولا داخله فهو معدوم
ومن هاهنا ذهبت المجسمة والمشبهة الى انه تعالى فى مكان

وجهة والحنابلة والكرامية الى انه استوى على العرش
الذى هو اشرف الجهات والى انه تعالى ليس بجد ودواجاب
عنه الشيخ ابو على بن سينا وغيره من المحققين بان هذا
حكم الوهم وبديهته ولا عبرة بالوهم واحكامه لا سيما فى
الالهيات وقال بعض العرفاء وكراميه ومشبهه كفته اندكه
نفى چيزى از هر شش جهة نفى ان چيز باشد جواب انست كه
نفى چيزى از هر شش جهة نفى ان چيز باشد اكر ان چيز را
جهت باشد وخداى را عز وجل جهت نيست كذلك
يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف للاشياء كما هى بصحة بعض
ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة اى كلية فى الخارج
لا فى ضمن فرد بل بوجود على حدة لا يحصرها اى تلك الحقيقة
التقيد بقيد عن التقيد بقيد اخر ولا يقيدها التعين
الخاص ومن ان يتعين بتعين اخر على ما مر فى الجملة فان
العقل لم يتفطن الى معنى اطلاق الوجود الواجب لذاته
لانه قد تقرر عنده ان المطلق لكونه كليا طبيعيا لا يوجد الا
فى ضمن افراده المقيدة ويلزمه احدى ثلث مفاسد اما قدم
العالم او حدوث الواجب او تعطيل الذات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ولهذا تحيرت العقول وغرقت فى بحر تحقيق الاطلاق
ولم يهتد الى كيفية تعقله على وجه صحيح لا يلزمه احدى هذه
المفاسد ولهذا حكموا العلماء الرسمية من المتكلمين والحكماء
على ان اطلاقه تعالى محـ والقول به بطـ واجاب عنه الصوفية

بوجهين

بوجهين احدهما ان الاطلاق ليس بمعنى الكلية بل بمعنى اخر
ووجوده تعالى جزئى حقيقى كما مر وسياتى تمام تحقيقه
والاخر انه يجوز وجود الكلى فى الخارج لا فى ضمن فرد كما ياتى
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وفى الحاشية اعلم ان الوهاب
الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوة ظاهرة وباطنة
يترتب على كل منهما نوع من الاثار ولكنه اقتضت حكمته ان
لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليه جميع مراتب
تلك الاثار فلا قوته البصرية تفى بابصار كل ما يمكن ان يبصر
ولا قوته السمعية تفى بسماع كل ما يمكن ان يسمع الى غير ذلك
كذلك قوته العقلية ايضا وان كان اتم قواه ليس من شانها
ان يدرك حقايق الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية
ادراكا قطعيا لا يبقى مع ارتياب اصلا كيف والفلاسفة
الذين يدعون انهم علموا جميع غوامض الالهيات باستقلال
العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذكياء
اجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما يمرأى ومشاهد ابصارهم
وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا فى حقيقته وكذلك اختلفوا
فى حقيقة النفس التى هى اقرب الاشياء اليهم اختلافا كثيرا
فمن كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة
بدنه ياخذها بيده وينظر اليها بعينه ويبذل غاية جهده
فى التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف يظن هو
بنفسه او غيره به انه وقف باستقلال عقله واستبداد فكره

وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذى العزة والجبروت
واحاطة تامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما نظهر شخص
نازل المرتبة فى الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن
يلعبون باللعب غرايب صور يقضى منه العجب ويتحير فى
كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها
الوصول فعجايب شان الله وصفاته وغرايب مصنوعاته
صارت اهون وابين من مموبه هذا العاجز الذليل كلا فان
بعضها منها وان كان مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل
فكثيرا منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل الا بتسليم من
مؤيد من عند الله بالايات الظاهرة الدالة على صدقه فى
اقواله ورشده فى افعاله ولقد انصف من الفلاسفة من
قال لا سبيل فى الالهيات الى اليقين وانما غاية القصوى
منها الاخذ بالاليق والاولى ونقل هذا عن فاضلهم ارسطوا
انتهى ويؤيد قوله كذلك قوة العقلية ليس من شانها ان يدرك
حقايق الاشياء الى اخر ما نقلناه من الشيخ الرئيس فى تعليقاته
حيث قال فيها الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لان
مبداء معرفته للاشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات
والمتباينات ويعرف ح بالعقل بعض لوازمه وافعاله وتاثيراته
وخواصه فيتدرج من ذلك الى معرفته معرفة مجملة غير محققة
وربما لم يعرف من لوازمه دايما ولو كان يعرف حقيقة الشيء
وكان يتحدر من معرفة حقيقته الى لوازمه وخواصه لكان يجب

مطلب انصاف الفلاسفة

الذهن

ان يعرف لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس مما
يجب ان يكون عليه هذا كلامه ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا
من ان ذلك بواسطة ما مر من انه ليس للانسان ان يدرك
معقولية الاشياء من دون وساطة محسوسيتها الى اخره
وقال الشيخ صدر الدين القونوى فى تفسيره للفاتحة وقد ذهب
الرئيس بن سينا الذى هو استاد اهل النظر ومقتداهم عند
عبودهم على هذا السر اما من خلف حجاب القوة النظرية بصحة
الفطرة او بطريق الذوق كما يومى اليه فى مواضع من كلامه الى
انه ليس فى قوة البشر الوقوف على حقايق الاشياء بل غاية
الانسان ان يدرك خواص الاشياء ولوازمها وعوارضها
وبين المقصود بيان منصف خبير وسيما فيما يرجع الى معرفة
الحق سبحانه وذلك فى اواخر امره بخلاف المشهور عنه فى
اوايل كلامه والله اعلم مع ان وجود حقيقته كذلك اى مطلقة
كلية محيطة لا يحصرها القيد ولا يقيدها التعين ليس من هذا
القبيل اى من قبيل ما لا يدركه العقل فان كثيرا من الحكماء
والمتكلمين بل المحققين من الطائفتين ذهبوا الى وجود
الكلى الطبيعى فى الخارج فلو لم يدركه العقل لما ذهب هؤلاء
من اهل العقل الى هذا وفيه بحث لا ما ذهب اليه الحكماء
والمتكلمون انما هو وجود الكلى الطبيعى فى الخارج فى ضمن فرد
من افراده لا بوجود على حدة وما ذهب اليه الصوفية القايلين
بوحدة الوجود هو وجود الكلى فى الخارج بوجود على حدة

برأسه لا فى ضمن فرد من الافراد وشتان ما بينهما
قال الشيخ فى تعليقاته المعنى الكلى لا يوجود له الا فى الذهن
ولا يجوز ان يتشخص شخصا واحدا او يكون موجودا عاما
فاذا وجد عينا فانه قد تخصص وجوده باحد ما تحته
وذلك كالحيوان فانه معنى عام ولا يكون موجودا عينا
واحدة فيكون حيوانا مطلقا بل اذا صار موجودا فانما يكون
اذا تخصص وجوده باحد الانواع التى تحته ويكون اما انسانا
او فرسا او غيرهما والتخصيص لا محالة يكون بفصل مقوم
للنوع كالناطق والصهال هذا كلامه ولا نعلم خلاف
ذلك من تصريحاتهم والجواب ما قال القيصرى فان قلت
الوجود من حيث هو هو كلى طبيعى وكل كلى طبيعى لا يوجد الا
فى ضمن فرد من افراده فلا يكون الواجب من حيث هو واجبا
لاحتياجه فى تحققه الى ما هو فرد منه قلت ان اردتم بالكبرى
الطبايع الممكنة الوجود فسلم ولكن لا ينتج المقصر لان الممكنات
من شانها ان يوجد ويعدم وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك لذاته
وان اردتم ما هو اعم منها فالكبرى ممنوعة وليتأمل فى قوله
تع ليس كمثله شئ الاية بل لا نم ان الكلى الطبيعى فى تحققه يتوقف
على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان او واجبا اذ لو كان كذلك
لزم الدور سواء كان العارض منوعا او مشخصا لان العارض
لا يتحقق الا بمعروضه فلو توقف معروضه فى تحققه لزم
الدور والحق ان كل طبيعى فى ظهوره مشخصا فى عالم الشهادة

محتاج

محتاج الى تعينات مشخصة له فائضة عليه من موجده وفى
ظهوره فى عالم المعانى منوعا يحتاج الى تعينات كلية منوعة له
كذلك لا فى تحققه فى نفسه وايضا كل ما ينوع او يشخص فهو
متاخر عن الطبيعة الجنسية او النوعية بالذات والمتاخر لا
يكون علة لتحقق المتقدم بل الامر بالعكس ولى والجاعل للطبيعة
طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعا او شخصا
بضم ما يعرض عليها من المنوع او المشخص وجميع التعينات
الوجودية راجعة الى عين الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة
الوجود فى كونها فى الخارج الى غيرها وفى الحقيقة ليس فى الوجود
غيره واعلم ان معنى قولهم الكلى الطبيعى موجود فى الخارج
ان معروض الكلية وهو المأخوذ لا بشرط شئ اى الماهية من
حيث هى هى لا بشرط عروض الكلية ولا بشرط انها صالحة
لعروضها موجود فى الخارج فى ضمن فرد واطلاق الكلى الطبيعى
على الماهية من حيث هى هى لا بشرط عروض الكلية تجوز منهم من
باب اطلاق اسم مجموع المقيد والقيد على المقيد فقط بلا
اعتبار القيد معه وهذا تجوز وقع كثيرا فى كلامهم كما صرح
الشيخ فى اوائل منطق الشفاء ومعنى قولهم الكلى غير موجود
فى الخارج ان الطبيعة التى هى معروض الكلية اى الطبيعة
من حيث هى مع وصف الكلية ومن حيث انه معروض الكلية
غير موجود فى الخارج فاندفع التعارض بين قولى الحكماء بهذا
التحرير لمحل النزاع فاحفظ فانه ينفعك كثيرا ويحل كثيرا من

من الشبه ويظهر الخلل في ادلة امتناع وجوده في الخارج
ولما كان لقائل ان يعترض عليه بان كثيرا من الحكماء والمتكلمين
قد برهنوا على امتناعه في الخارج فتعارضا وبقي قولك ليس
من هذا القبيل دعوى بلا دليل اجاب عنه بقوله وكل من تصدى
لبيان امتناعه اي امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج بمعنى
الطبيعة من حيث هي هي لا بشرط شيء بالاستدلال عليه
بدلايل لا تخ بعض مقدماته اي مقدمات الاستدلال عن شائبة
اختلال كما سياتي بيان الاختلال فيها ان شاء الله تع بعيد ذلك
ومنها انه لا وجود للكلي الطبيعي في الخارج لان كل موجود في
الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان
متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة ولا شيء من الكلي
الطبيعي بمتعين في حد ذاته وغير قابل للاشتراك فلا شيء منه
بموجود في الخارج وهو المطلوب والاختلال فيه ان يقال ان
يقول ان اراد من الصغرى ان كل موجود خارجي كان هو بنفسه
متعينا في حد ذاته فهو غير م لانه لم لا يجوز ان يكفي في الموجود
الخارجي ان يكون هو بنفسه متعينا في حد ذاته او يكون هو متحدا
في الوجود مع ما هو بنفسه متعين في حد ذاته وذلك ظاهر
وان اراد منها هذا الاعم الصحيح فهو م ولا يجدي به نفعا فتوجه
اليه فانه وجيه والمقصود ههنا اي في هذا المقام الذي نحن
فيه رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية للعلماء
الرسمية عن هذه المسئلة التي هي ان الحق سبحانه وجود مطلق

ولى

وكلي طبيعي وحقيقة كلية محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها
التعين موجودة في الخارج لا اثباتها اي اثبات هذه المسئلة
بالبراهين المفيدة لليقين والادلة الجدلية فان ذلك ليس مقصودا
في هذا المقام انما المقصود منها في المقام رفع الاستحالة و
الاستبعادات فان الباحثين عنها عن هذه المسئلة التي اشتهر
في الآفاق المذكورة انقاموا ارا تصحيحا مستدلين على صحتها وحقيقتها
وتزييفا مستدلين على بطلانها وضعفها وتقوية وتضعيفا لف
نشر مرتب ما قدروا اي الباحثون عن اثباتها بالبراهين الا على حجج
ودلايل غير كافية في اثبات هذه المسئلة وعن ابطالها الا على شكوك
وشبه ضعيفة واهية لا يقدح في صحتها وحقيقتها وهذا لا
يتضح حق اتضاحه الا بايراد البراهين والادلة الدالة على اثبات
هذه المسئلة ثم الاعتراض عليها وبيان ان تلك البراهين غير كافية
في اثباتها بايراد الشكوك والشبه عليها وبيان ضعفها وانها واهية
وفيه اشارة الى ان جانب صحة هذه المسئلة وقوتها اقوى من جانب
ضعفها وبطلانها وسياتي بيان ذلك ان شاء الله تع وبهذا المقص
يمكن رفع ما ذكرنا من البحث في كلامه قدس سره فتذكر اذا عرفت
هذا فمن الادلة الدالة على امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فانه المتنازع فيه والمتبادر من الوجود ها اورده المحقق الطوسي
في رسالته المعمولة في اجوبة المسائل التي سال عنها الشيخ صدر الدين
القونوي قدس سره وهو اي ما اورده المحقق في تلك الرسالة
ان الشيء العيني لا يقع على اشياء متعددة اي لا يحمل عليها بهو

هو ولا يكون مشتركا بينها حتى يكون كليا فانه اى الشئ الموجود
فى الخارج ان كان فى كل واحد من تلك الاشياء اى جزئياته
وافراده لم يكن شيئا بعينه بل كان اشياء وان كان هذا الشئ العينى
فى الكل من حيث هو كل والكل من هذه الحيثية شئ واحد فلم يقع
على اشياء وان كان هذا الشئ العينى فى الكل بمعنى التفرق فى احاده
كان فى كل واحد من هذا الشئ جزء من ذلك الشئ العينى فلزم تجزيه
وذلك مح اتفاقا وان لم يكن الشئ العينى فى شئ من الاحاد ولا فى
الكل لم يكن الشئ العينى واقعا عليه على شئ من الاحاد وهو المط
واجاب عنه اى عن هذا الدليل المولوى العلامة شمس الدين الفنارى
فى شرحه لمفتاح الغيب الذى هو احسن مصنفات الشيخ المحقق
صدر الدين القونوى باختيار الشق الاول من شقوق الدليل وهو
ان الشئ العينى فى كل واحد من تلك الاشياء الذى هو صادق
عليها ومنع لزوم ما ذكره المستدل من محذور الشق الاول وهو
ان يكون الشئ العينى اشياء لا اشياء واحدا واليه اشار بقوله وقال
المولى شمس الدين الفنارى معنى تحقق الحقيقة الكلية نوعا كان
او جنسا او غيرهما من الكليات الخمس فى افرادها الشخصية او النوعية
تحققها اى تحقق الحقيقة الكلية تارة متصفة بهذا التعين واخرى
بذلك التعين اعنى من ان التعين تعينا شخصيا كما هو المتبادر منه او نوعيا
ولا شك ان هذا اى التحقق المذكور لا يقتضى كونها اى كون الحقيقة
الكلية اشياء لا اشياء واحدا على ما ادعاه المستدل كما لا يقتضى تحول
الشخص الواحد وتبدله فى احوال مختلفة بل متباينة كونه اى كون الشخص

الواحد اشخاصا كثيرة مختلفة فلا يلزم كون الشئ العينى المتحقق
فى افرادها بالمعنى المذكور اشيا لا اشياء واحدا وهو المط للمجيب
ثم كان للمستدل ان يعود ويقول ما ذكر فى الجواب من معنى تحقق
الحقيقة الكلية فى افرادها بط قال المولى المجيب فى شرحه لمفتاح الغيب
مشيرا الى هذا السؤال والجواب عنه فان قلت كيف يتصف الواحد
بالذات بالاوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل
وغيرهما وتحريره ان ما ذكره المجيب من ان معنى تحقق الحقيقة الكلية فى
افرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعين واخرى بذلك بط لانه يلزم
منه ان يتصف الواحد بالذات باوصاف متضادة وهو بط وما يلزم
منه الباطل بط فما ذكره فى الجواب بط وهو المط قلت هذا الذى ذكره
المستدل ثانيا مجرد استبعاد فانه بعيد فى نظر العقل ان يتصف
الواحد بالذات باوصاف متضادة فى زمان واحد وان واحد
وهذا استبعاد حاصل من قياس الكلى على الجزئى ومن قياس الغائب
على الشاهد وقد تقرر بينهم ان قياس الغائب على الشاهد لا يفيد
اليقين ولا برهان على امتناعه اى امتناع اتصاف الواحد بالذات
باوصاف متضادة فى الكلى فان امتناع اجتماع المتقابلات
انما هو فى الذات الشخصية دون الذات الواحدة النوعية والجنسية
فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة فى الخارج ومشتركة بين افرادها
وهى فى كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك
الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه

فيه بحث اذ للمحقق المستدل ان يعود ويقول مرادي من الواحد
بالذات في الاستدلال هو الواحد الشخصي لا الواحد النوعي والجنسي
فان كل موجود في الخارج فهو لحيث اذا نظر اليه في نفسه وقطع النظر
عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع عما يعرضها
في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها
موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهو المط للمستدل اعني
المحقق الطوسي في تلك الرسالة فاندفع جواب العلامة الفناري عن
ذلك الدليل ويمكن الجواب عنه بما سبق الاشارة اليه وهو ان يقال
قولك فان كل موجود في الخارج فهو لحيث اذا نظر اليه الخ قوله بديهة
غير م ودعوى البديهة غير مسموعة فيما نازع فيه جمع من العقلاء
فان المسلم انما هو ان كل موجود في الخارج فهو اما متعين في ذاته
غير قابل للاشتراك فيه او متحد في الوجود مع ما هو متعين في ذاته
غير قابل للاشتراك وموجود معه بوجود واحد والكلي الطبيعي
الذي قلنا انه موجود في الخارج فهو وان لم يكن متعينا في ذاته غير
قابل للاشتراك فيه لكنه متحد معه في الوجود وموجود بوجود واحد
مع ما هو متعين في ذاته وغير قابل للاشتراك فانه تدقيق دقيق
خفي عنه زبرا ولي التحقيق ومنها اي من الادلة الدالة على امتناع
وجود الكلي في الخارج ما افاده المولى قطب الرازي وجدت بخط الدين
هذا المولى قدس سره انه كان ينبغي ان يكون النسبة الحدي ريا ولكن
سبب تزييد الالف والزاي ان كان ملكان بذلك الاقليم احدهما

جسمي

يسمى ريا والاخر يسمى رازا واتفقا في بناء مدينة ري فلما كان
اختلفا في تسمية المدينة بري او راز فاتفقا على اصطلاح وقاعدة
وهي ان تسمى بري وان تنسب براز رعاية لاسمهما فحصل من
الاختلاف هذه النتيجة وهو اي ما افاده المولى المذكور ان عدة
من الحقايق كالجنس والفصل والنوع يتحقق في فرد فلو وجدت
الحقايق المختلفة المذكورة في الخارج امتنع الحمل بينهما ضرورة
امتناع الحمل بين الوجودات المتعددة في الخارج فيه تامل لان
بعض الفضلاء قد جوز حمل الاجزاء الخارجية على الكل وبعضها
على بعض سهو على ما صرح به في الحواشي الشريفية على
شرح المطالع فكيف يكون امتناعه ضروريا واجاب عنه عن
هذا الدليل العلامة الفناري بانه ان اراد بقوله فلو وجدت
الخ انها لو وجدت بوجودات متعددة امتنع الحمل بينهما فا
لملازمة مسلمة ولكن لا يجديه لان من الجائز ان يكون عدة من
الحقايق المتناسبة موجودة بوجود واحد شامل لها للحقايق
المتناسبة من حيث هي وان اراد انها لو وجدت بوجود واحد
امتنع الحمل بينهما فالملازمة غير مسلمة فان الحمل انما هو فيها
يتحدان في الوجود الخارجي كما تقرر بينهم ولما اعترض عليه
بان جوابه انما يصح لو جاز قيام معنى واحد بمحال متعددة وجوازه
غير م الخ دفعه بان ذلك انما يلزم لو قام الوجود بكل واحد من الجنس اشار
والفصل والنوع وليس كذلك بل انما قام بالمجموع من حيث هو
مجموع كما اشار اليه فيما سبق بقوله شامل لها من حيث هي و

ولما كان فيه نوع من الخفاء اوضحه بالمثال وقال كالابوة القائمة
بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع فان كون العرض الواحد
قايما بمجموع سببين صار بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه
الصورة جايزة اتفاقا انما المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد
القايم بمحل هو بعينه القايم بمحل الاخر ولما كان لقايل ان يقول
ان الاشياء المتعددة اذا لم يكن كل منها موجودا بوجود على
حدة لم يكن موجودا مطلقا قال ولا يلزم من عدم الوجودات
المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم اى الحكماء مصرحون بان
جعل الجنس والفصل والنوع واحد اذ لو كان لكل منها وجود
مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية
المركبة منها حملا بالمواطاة واعلم ان مذاهب من قال بوجود
الطبايع في الخارج ثلثة فمنهم من قال بوجودها ممتازة في الخارج
بحسب الوجود والماهية معا ومنهم من قال بوجود ممتازة
بحسب الماهية لا بحسب الوجود ومنهم من قال بوجودها من
غير امتيازها لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن وهو مذهب
من قال بوجود الطبايع على معنى ان ما صدق عليه الطبايع
موجود في الخارج والمتاخرون ذهبوا الى ان المذهب الثالث
هو مذهب المحققين دون الاولين فان الاول منهما مستلزم لعدم
صحة حمل اجزاء الماهية عليها وعدم صحة حمل بعضها والثاني
منهما مستلزم لاحد الامرين اما وجود الكل بدون الجزء واما قيام
معنى واحد هو الوجود لمحال متعددة والمحققون ذهبوا الى

ان المذهب الثاني هو الحق والتحقيق وما ذكر من المحذور
غير لازم لان الوجود انما هو قايم بالمجموع من حيث هو مجموع
ولصاحب مذهب الاول منع عدم صحة حملها على ما فصل
في مظانه واذا عرفت هذا فللمستدل اعني العلامة الرازي ان
يقول مقصودي من هذا الدليل ابطال المذهب الاول لا الثاني
اي هو الحق فلا وجه لهذا الجواب ولا شك انه ظاهر من تقرير
الدليل وقال في شرح القسطاس معنى قولهم الكلي الطبيعي موجود
في الخارج ان الحقيقة التي يعرض الكلية لمعناها العقلي موجود
في الخارج وهذا من غوامض الابحاث وقد اشار الشيخ الرئيس
بذلك في كثير من المواضع قال معنى قولنا الكلي موجود في الخارج
ان الطبيعة التي يعرضها الكلية في العقل بمعنى ان العقل من
حيث هي هي وبنسبها الى الكثيرين لكونها مشتركة بينها موجودة
في الخارج اما وجود تلك الطبيعة مع كونها كلية فممتنع في الخارج
فعلم ان المدعى غير ما ظنوه ولا حاجة فيما هو المدعى الى ذلك البرهان
لان الوجود الكلي بهذا المعنى بديهي انتهى وفيه تامل لان فيه
نسبة جمع كثير من المحققين الى انكار الضرورة وايضا قال انه من
غوامض الابحاث فكيف يكون بديهيا وفي الحاشية قال بعض
الافاضل المعقول لا بشرط هو المسمى بالكلي الطبيعي ويصير
بمقارنة المعنى المسمى بالكلي المنطقي كليا عقليا والكلي الطبيعي وان
كان مقارنا المعنى العموم والخصوص في العقل والخارج ضرورة
فان للعقل ان يعقله من غير التفات الى ما يقارنه وهو بهذا الاعتبار

موجود الخصوص فى الخارج بخلاف المنطقى والعقلى وان كان
فى الخارج غير مجرد عن الخصوص اصلا انتهى وخلاصته ما مر
انفا وسابقا فتدبر ولنذكر اقوى ما ذكروه من الادلة وهو
ما اورده شارح المطالع وبين وجه الخلل فيه بعون الله سبحانه تع
قال رح الكلى الطبيعى لا وجود له فى الخارج وذلك لوجهين احدهما
انه لو وجد الكلى الطبيعى لكان اما نفس الجزئيات فى الخارج او جزءا
منها او خارجا عنها والاقسام بط اما الاول فلانه لو كان نفس
الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر فى الخارج
ضرورة ان كل واحد فرض عين الطبيعة الكلية وهى عين الجزئى
الاخر وعين العين عين فيكون كل واحد فرض عين الاخر واما الثانى
فلانه لو كان جزءا منها فى الخارج لتقدم عليها فى الوجود فلا يصح
حمله عليها واما الثالث فبين الاستحالة قوله او جزءا منها ان اراد
بكونه جزءا منها ان يكون وله جزء اخر فى الخارج ويكون الجزئيات
عبارة عن مجموع الاجزاء لم ينحصر القسمة فى الاقسام الثلثة و
ان اراد بكونه منضما معه امر خارجيا كان او اعتباريا فالحصر مسلم
لكن لا نم عدم صحة الحمل فانه اذا كان الموجود فى الخارج هو الطبيعة
فقط ويكون التمايز بين جزئياتها بتعينات اعتبارية غير موجودة
لا شك انه يصح الحمل حينئذ فانه لا يوجد من الجزئيات فى الخارج
سوى الطبيعة حتى يتصور عدم الاتحاد فى الوجود لتقدم او تاخر
وثانيهما ان الطبيعة الكلية لو وجدت فى الاعيان لكان الموجود
فى الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر اخر لا سبيل الى الاول والا لزم

وجود

وجود الامر الواحد بالتشخص فى امكنة مختلفة واتصافه بصفات
متضادة ومن البين بطلانه ولا الى الثانى والا لم يخل من ان يكون
موجودين بوجود واحد فذلك الوجود ان قام بكل واحد منهما
يلزم قيام الشى الواحد بمحلين مختلفين وانه محال وان قام
بالمجموع لم يكن كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود وان كانا
موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة على المجموع قوله لكان
الموجود فى الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر اخر المراد بمجرد الطبيعة
اما ان يكون الطبيعة من غير انضمام امر خارجى ومن غير انضمام
امر مطلقا خارجيا كان او اعتباريا فان كان المراد الاول كما هو الظ
من كلامه فى ابطال الشق الاخير فلا نم انه يلزم وجود الامر الواحد
بالتشخص فى امكنة مختلفة وكونه متصفا بصفات متضادة لم لا
يجوز ان يكون الطبيعة باعتبار تقيدها بتعين اعتبارى عدمى
شخصا متعينا وبتعين اخر كذلك شخصا اخر الى غير ذلك ويكون
تمكنه فى امكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة باعتبار هذه
الاشخاص المتمايزة المتغايرة بالامور الاعتبارية وان كان المراد
الثانى فلا نم الانحصار فى القسمين فان المراد من امر اخر ما يكون
موجودا فى الخارج كما يظهر من وجه ابطاله فيجوز ان لا يكون الطبيعة
المجردة ولا مع امر اخر موجودا فى الخارج بل مع امر عدمى اعتبارى
كما مر وان حملت الامر على معنى اعم انتقل المنع الى قوله لم يخل من
ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين فانه على ذلك
التقدير يجوز ان يكون احدهما موجودا خارجيا والاخر امرا اعتباريا

قوله يكونان موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين ولقايل
ان يقول لانم ان الحصر في الصورتين المذكورتين لم لا يجوز ان يكون
احدهما موجودا بنفسه والاخر موجودا به كما يقول به القايلون
بوحدة الوجود فان طبيعة الوجود هو الموجود عندهم وما عداه
من الماهيات ولوازمها امور عارضية لها موجودة بها فلا يلزم
محذور فان قلت صدق في هذه الصورة انهما موجودان بوجود
واحد فان احدهما موجود بنفسه والاخر به فلا يخرج عن القسمة قلنا
بنقل المنحصر الى انحصار الموجود الواحد في كونه قايما بكل واحد منهما
وكونه قايما بالمجموع فلا يجدي نفعا ولما فرغ من ذكر الدلايل الدالة على
امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج ولا شك انه يدور في خاطر
المستمع والمتعلم ان هذا حال الدلايل الدالة على امتناعه فما الدليل
الدال على وجوده في الخارج وما حالها اشار اليه بكلمة اما التفصيلية
وقال واما الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج في الجملة
اي بوجه من الوجوه وهو انه موجود هو بنفسه في ضمن فرد من
افراده كما هو مذهب المحققين او بمعنى وجود افراده او موجود
بوجود على حدة فليست تلك الدلايل مما يفيد هذا المط على التعيين
وهو ان وجود الواجب مطلق لانه لا يلزم من جواز وجود الكلي الطبيعي
في ضمن الافراد جوازا انه تع هو الوجود المطلق فان وجوده برأسه
من غير ان يكون في ضمن فرد بل القوم قالوا بصحة الاول واستحالة
الثاني وفيه بحث لان الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي مما يتوقف
عليه تمام هذا المط على التعيين لانه اذا اثبت ان الكلي الطبيعي موجود في

الخارج

في الخارج فنقول الواجب الوجود هو المطلق اي الكلي وهو موجود
في الخارج بوجود برأسه على حدة لا في ضمن فرد من افراده لان
الكبرى وهو كل كلي طبيعي لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده
غير مسلم كما مر نقله عن القيصري ولو سلم اعتبارية لانه لم يكن للوجود
افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود على ما سيأتي بيان ذلك ان شاء الله
تعالى فليفهم مع انها اي دليل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج
مذكورة في الكتب المشهورة الكلامية والحكمية مع ما يرد عليها
على تلك الدلايل فان فيها فقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شي بانه
جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه
بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان
اريد انه جزء في العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية
لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا ترى ان العمى جزء من هذا الاعمى
الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وفيه بحث لانه لو كان
الحيوان الناطق مثلا جزئين عقليين لزيد وامرين منتزعين منه
لما كان زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم ان الماهية من حيث هي
ليست الا هي فيكونان من جملة العوارض وكذا الكلام فيما هو ذاتي له
فان قلت لعله من ينفي وجود الكلي الطبيعي ينفي ان يكون شي مما من
الكليات ذاتيا للموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبر ثم قلت فيلزم
عليه ان يكون اتصافه لجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شان
اللواحق فكان زيد يحتاج الجاعل بجعله لا بمعنى الذي حق بل بالمعنى

فانما سلم في الاولى الحقيقية لا في
الاولى الاعتبارية وافراد الوجود
ليست الا من

الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض
انه في حد ذاته امر اخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ح يكون
وجود زيد مقدما بالذات على وجوده انسانا كانه مقدم على وجوده
ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده هكذا ذكره
ختم المحققين الدواني في حواشيه الجديدة على الشرح التجريد وقال
اصل الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قوله ف ان الحيوان بما هو
حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وفيه بحث لا بطلانا للازم
مع على ما صرح به الشيخ نفسه في متعلقاته حيث قال الجنس والفصل
حقيقتهما ان يعقل معان مختلفة يكون لها لوازم يشترك الجميع
في بعض تلك اللوازم ومختلف في البعض فاللوازم المشترك فيها يسمى
جنسا والمختلف فيها يسمى فصلا ولوازم او اعراضا ولسائل ان يسأل
فيقول فاذا هي لوازم لا مقومات فنقول انها لوازم بالاضافة الى
المعاني التي التقط منها هي اللوازم وهي مقوما للمعنى العامي من حيث
المفهوم وذلك ان المعاني العامية لا وجود لها في الاعيان كالحيوان
مثلا وانما وجودها في الذهن فهي مقومة لنمط وجودها اعني في الذهن
واللوازم المذكورة في الكتب هي اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود
فالحس والحركة والارادة هي اللوازم للنفس ولكنها مقومات للحيوان
اي من حيث المفهوم اذ الحيوان لا وجود له الا في الذهن هذا كلامه
ولا يخفى انه دافع لما ذكره ختم المحققين ومناقض لكلام الشيخ نفسه
في شفائه فلهذا اي فلان الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي ليست
مفيدة في اثبات هذا المط على التعين وفيه بحث سمعته وقع الاعراض

عن

عن ايرادها اي ايراد الادلة الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فوقع الاشتغال بما يدل على اثبات هذا المط بعينه يعني ان الواجب
تعالى وجود مطلق اي كلي ومع ذلك هو موجود في الخارج لا في ضمن
فرد من افراده بل بوجود على حدة فان الواجب تع هو الوجود المطلق
عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود فان قلت لو كان الامر
كما ذكرتم من ان الدلة الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج مما
لا يفيد هذا المط بعينه فلا يجوز ذكرها اصلا لا نفيا ولا اثباتا
لانه مما لم يفد هذا المط بعينه على التعيين كما ظهر عليك ظهورا تاما
قلت جواز ذكر هذا البحث ههنا والتعرض له انما هو لكسر سورة
استبعادات المخالفين في هذا المط وحكمهم باستحالته على ان
الحق في الجواب ان اثبات هذا المط بعينه اعني ان الجواب الواجب
وجود مطلق كلي موجود في الخارج براسه لا في ضمن فرد موقوف
على اثبات وجود الكلي في الخارج في الجملة فان الظ من كلام
الصوفية انه تع وجود مطلق كلي موجود في الخارج بوجود على حدة
براسه لا في ضمن فرد ولا شك ان اثبات المركب موقوف على اثبات
كل جزء جزء منه ولهذا تعرض المص لابطال الادلة الدالة على امتناع
وجود الكلي الطبيعي في الخارج فان ابطاله لازم على من قال بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج في الجملة فان ابطال ما يدل على نقيض المط لازم
واشد لزوما من اثبات ما يدل على ما هو اعم من المط بل اخص منه
ولا يخفى انه يفيد ذلك في الجملة واذا تمهد هذه الابحاث فنقول في
اثبات هذا المط بعينه يعني ان الحقيقة الواجب تع هو الوجود المطلق

كما صرح به المص قدس سره فيما سبق من كلامه منه

قالت الصوفية والقدماء من الفلاسفة الواجب هو الوجود المطلق
ومعنى اطلاقه عند الحكماء انه لا يقوم بماهية بل قيامه بنفسه على ما تقرر
مفصلا فتذكر ومعنى اطلاقه عند الصوفية انه كلى منبسط على افراد
الوجود فى الموجودات حتى يكون مثل قولنا الجسم المطلق والحيوان
المطلق ومعنى كون غير الوجود موجودا ان لذلك الغير نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية لانك ان
مبداء الموجودات موجود ضرورة ان الشئ مالم يوجد لم يوجد وقد
سمعت ما فيه البحث والجواب وان ذلك هو الحق والصواب فلا يخ
اما ان يكون حقيقته اى حقيقة هذا الموجود الذى هو مبدا المو جودات
الوجود او غيره فيه ان هذا ترديد قبيح لانه ان اراد من الوجود فى هذا
الترديد الوجود بمعنى الكون والحصول الذى من المفهومات الاعتبارية
البديهية فظاهر ومصرح انه لا يمكن ان يكون حقيقة الواجب اتفاقا
من العقلاء وان اراد منه الوجود بمعنى اخر اعنى حقيقة الواجب
فيصير غلطا من القول وبط لانه بمنزلة ان يقال حقيقة الشئ اما
حقيقة الشئ او غيره ولا محالة فى الط فى الجواب والله اعلم بالصواب لا
جايز ان يكون حقيقته غيره اى غير الوجود ضرورة احتياج غير الوجود
فى وجوده الى غير هو الوجود وذلك لان كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه مالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس
الامر لم يكن موجودا فيه قطعا بل مالم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يمكن الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه
موجودا فى نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود والاحتياج ينا

فى اثبات مذهب الحكماء فان حقيقته هو الوجود العام سس

بنافى

ينافى الوجوب فكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج فى وجوده الى غيره اى يحتاج فى كونه
موجودا او فى اتصافه بالوجود الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود
فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا
يكون الا عين الوجود كما قال المص فتعين ان يكون حقيقته نفس الوجود
الذى هو الموجود بذاته لا بامر مغاير لذاته وما عداه لا يكون موجودا
الا به كالضوء فانه مضئ بذاته لا بضوء اخر وما عداه لا يكون الا مضيئا
به فان قلت قد يتجه على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج فى كونه
موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج فى كونه
موجودا الى غيره هو موجده ممكن قطعا لا المحتاج فى كونه موجودا
الى غيره هو وجوده قلنا يندفع ذلك بنظر دقيق وهو انه لما احتاج
فى موجوديته وكونه متصفا بالوجود الى غيره فقد استفاد ذلك من
غيره وصار معلولا له موقوفا فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك وهو
ممكن سواء سمى ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده هذا
كلامه وفيه بحث اما اولا فلان استثناء الوجود من هذه القاعدة
من قبيل الاستثناء فى المقدمات العقلية وهو غير جائز فان مفهوم
الوجود ايضا شامل سائر المعانى مالم ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا فان
العقل يحكم كليا بان كل مفهوم من المفهومات مالم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وقياسه على
الضوء ليس بشئ لان قولنا الضوء مضئ فى الخارج حق وصدق

بخلاف قولنا الوجود موجود فى الخارج فانه من المعقولات الثانية
كما تقرر بينهم واما ثانيا فلان هذا مبنى على ما توهم من ان الموجود
ما له الوجود بالفعل وليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق
على الشى ثبوت مبدا الاشتقاق له فى نفس الامر فانه ليس الوجود
عروض الماهية كما دل عليه البرهان كذا ذكره سيد المدققين فى حواشيه
التجريد به واجوبة ختم المحققين الدوانى عن هذا لا يسمن ولا يغنى من
شى كما اعترف به ختم المحققين نفسه حيث قال فى رسالته الجديدة
المعمولة لاثبات الواجب تع القول بعروض الوجود للمهيات لا يخ
عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة والطباع المستقيمة
واما ثالثا فلان المراد من هذا الوجود المذكور فى البرهان فى متفاهم
العرف والعقلاء هو الوجود بالمعنى المصدرى الذى هو من الامور
الاعتبارية لانتزاعه اعنى الكون والحصول كما هو الظ من كلامهم
ولا شك انه لا يمكن ان يكون حقيقة الواجب تع كما صرح به المص
فيما مضى من حواشيه وصرح به الشيخ المحقق العربى ايضا حيث قال
لا يقال هو الوجود اذ به سبحانه ظهر الوجود والوجود ما نحن فيه
به ظهر الوجود وكل شى به يرى ما به كان الظهور تجلى للقلوب وجل عنها
ومن دون العيون له ستور وقال ايض قدس سره حقيقته سبحانه
غير معلومة لما سواه وليست حقيقته عبارة عن الكون ولا عن الحصول
والتحقق والثبوت المراد بها المصدر لان كل واحد منها عرض وهو ليس
بجوهر ولا عرض والجواب عن جميع ذلك ما مر مفصلا من ان الوجود
عند الصوفية مشترك لفظى بين الوجود الذى هو الاعتبارية وبمعنى

الكون

الكون والحصول والتحقق ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان حقيقة
الواجب هو الوجود الخاص المخالف للوجود المطلق ولساير
الوجودات الخاصة بالماهية كما مر فان قلنا الوجود العارض للكائنات
المخلوقة ايض ليس بمغاير للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان
كما صرح به المص فى شرح النقش والمحقق الجندى فى شرحه قلنا
تحقيق ذلك ان للوجود الحق الباطن مظاهر فى العقل كما ان له
مظاهر فى الخارج منها الامور العامية والكليات التى لا وجود لها
الا فى العقل وكونه مقولا على الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك
انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلى ولذلك قيل انه اعتبارى فلا يكون
من حيث هو هو مقولا عليها بالتشكيك بل من حيث انه كلى محمول عقلى
فباعتبار الاعتبارين يندفع جميع المحاذير فليفهم فانه دقيق
وبالتوجه حقيق فان كان هذا الوجود وجودا مطلقا اى كليا
شاملا للوجودات كلها ثبت المط فان مذهب الصوفية الوجودية
ان حقيقة الواجب تع هو الوجود المطلق الكلى المنبسط على افراد
الوجود فى الموجودات كما مر فى تحرير الدعوى واورد عليهم ان
الوجود المطلق مفهوم كلى لا تحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة
لا يكاد يتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا عنه
بانه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات
بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى
الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود اخر وهكذا وعلى هذا
فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس

اوغيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الوجود و
ان كان تلك النسبة مجهول الكيفية وقد مر كلام المص فى الحاشية
هذا الكلام بعينه حيث قال وليس للوجود افراد حقيقية كالانسان
الى اخر ما مر فتذكر وسياتى مزيد تفصيل بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
وان كان هذا لوجود الذى هو حقيقة الواجب وجودا متعينا
اى جزئيا حقيقيا يمنع ان يكون الواجب هو المجموع والا لتركب
الواجب نع وهو بط لانه يستلزم الامكان على ما بين فى موضعه
وفيه بحث لان اللازم ان يكون الواجب فى امتيازه عن غيره
محتاجا الى تعينه وليس يلزم من ذلك ان يكون ممكنا وقد يجاب
بان الوجوب لا يعرض الا للمعين من حيث هو معين لا للمطلق على
اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب تعين زائد على ذاته وحقيقته
يكون وجوده محتاجا الى ذلك الزائد بناء على ما ذكره فيتد فع المنع
ولابد من التامل فى المبنى عليه وقفه هل هو ضرورى ام لا اذ لم
يبرهن لشيء فتعين ان يكون التعين خارجا عن الواجب فالواجب
محض ما هو الموجود والتعين صفة عارضة له ومحض ما هو الوجود
هو الوجود المطلق الكلى فيثبت المطلوب ولما كان احتمال قسم اخر
كنار على علم اشار اليه مع جوابه وقال فان قلت لا يجوز ان يكون
التعين عينه كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين قال الشيخ
فى تعليقاته الاول يتشخص بذاته لا بلوازم ذاته لانه لو لم يتشخص
بذاته ما كان واجبا لوجود بذاته بل بغيره وهذا مح قلت ان كان التعين
الذى هو عينه بمعنى ما به التعين اى الفاعل والموجد لتعينه يجوز

ان يكون التعين داخلا فيه اعنى الواجب بمعنى انه يمنع
ولكن فيه ان هذا الكلام انما يصح لو قيل
اذا كان الوجود هو الوجود الجزئى الحقيقى
لا الوجود المطلق بمعنى الكلى مع ان المطلوب
هو الثانى لا الاول فتامل منه

الذى يكون

ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به تعينه بهذا المعنى اى الفاعل
والموجد للتعين اذا كان ذاته ينبغى ان يكون هو فى نفسه غير متعين
والا تسلسل لزم التسلسل لانه لو كان هو فى نفسه متعينا مع ان
ما به تعينه هو ذاته لزم سبقه بالتعين ونقلنا الكلام الى التعين
وهلم جرا وفى قوله ان كان تجوز بكلمة ان التى للشك تنبيه على انه
ليس كما ينبغى لانه يلزم ان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا وهو
لا يجوز عند الحكماء الا ان بطلانه غير م عند المتكلمين وان كان
التعين الذى انتم تقولون انه عينه بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون
التعين بمعنى التشخص عينه اى عين الواجب لانه اى التشخص من المعقولات
الثانية التى لا يحاذى بها امر فى الخارج والواجب موجود فى الخارج
فالا يكون موجودا فى الخارج لا يمكن ان يكون عين ما هو موجود
فى الخارج وذلك ظ وفيه بحث لان كون التشخص من الامور الاعتبارية
لا ينافى ان يكون له فرد مخالف بالحقيقة لجميع افراده يكون صدق
التعين عليه ما صدق العرض العام على افراده ويكون هذا الفرد موجودا
فى الخارج كان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما مع كونها من الامور
الاعتبارية يصدق على الامور الموجودة فى الخارج على انا لا نم
ان التشخص من الامور الاعتبارية وما استدلوا به عليه من الدلائل
كلها مدخولة منها انه لو كان موجودا لكان له تشخص ونقل الكلام
اليه ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص
وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشارك فيها شيء اخر وهو مم بل
هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد عليه وتشاركه لساير التشخصات

انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من
ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج مم فان الواجب تع موجود خارجي وليس له ماهية
نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عند
الحكماء ولهذا قال المص قدس سره في الحاشية سلمنا انه عينه لكن اعتبار
ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار كونه تعينا والسابق بالاعتبار هو
اللائق بالوجود والبداية فان قلت اللاحق لازم للسابق فلا ينفك
عنه قلت لا باس بعدم الانفكاك فان جميع الاعتبارات الالهية
ازلية ابدية ولا شك ان المبداء الحقيقي هو الذاتي المحض انتهى
وفيه بحث لان غاية ما لزم ان يكون مطلقا بالاعتبار لا في حد
نفسه والكلام في الثاني لا في الاول وبالجملة لا شك ان هذا الدليل
غير خال عن الاختلال وانه غير مقبول عند اهل الاستدلال وقال
خاتم المحققين الدواني في شرح رباعياته بالفارسية وبعضي از ايشان
يعني صوفيه وجوديه تنبيه برين معني برين وجه كرده اند كه هستي
ديكر كه غير هستي باشد نيست پس هيچ هستي بر هستي مقدم نباشد
پس هستي واجب باشد وتفصيل اين سخن آنست كه هستي مطلق
مستغرق جميع هستيهاست پس هيچ هستي برو مقدم نباشد واجب
باشد واين تنبيهي است مقنع طالب كلام را نه صاحب جدال
وغاية كلامهم في المقام ما نقل عنهم المحقق التفتازاني حيث قال
في شرح المقاصد قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تركبا ومجرد العروض فيحتاج

ضرورة

ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع
كل وجود ويتقدم ما ذكره بتمامه قال وما يتوهم من احتياج الخاص الى
العام بط بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم
اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله اما اذا كان عارضا
فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه
اي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الواجب لو كان امتناع
العدم لذاته وهو مم لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والمعلولية
وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا
الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا
الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق
الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو
الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى
قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف
الذي لا يقيد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في
نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم
غير لائق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشيء العادم
كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث
لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود
لا يعقل له ضد ولا مثل ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل

وفى بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف
كل الوجود والواجب بهذه المعانى ولا انتاج من الموجبتين فى
الشكل الثانى وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه
الواجب مالم يتبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو
الوجود المطلق ينافى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق
من المحمولات العقلية اى الامور التى يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا
ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف
مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثال البياض فان قيامه بالمحل
خارجى ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى يلحق
المعقولات الاولى من حيث لا يحاذى بها امر فى الخارج كالكلية
والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند
حصولها فى العقل وليس فى الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية
او العرضية مثلا وانما فى الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا
نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء
من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام فى الوجود المطلق
ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب
فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير
او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية
كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود
الحيوان فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذى يحمل عليه

الوجود

الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلى والماهية
يلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان
لا ينفك عن وجود كلى عقلى وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات
انما هى نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا
متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق
متكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات
ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما
يستحيل فى حق الواجب تع وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب
هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص
موجودا فى الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق
العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات
مقولا عليها بالتشكيك معدودا فى ثوانى المعقولات وكون الواجب
مبداء الوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة و
الحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة
هذا كلام شارح المقاصد والجواب عن اكثرها بل عن كلها الا كونه
كليا مامر فى الحاشية المنقولة عن المص من ان الوجود مشترك لفظا بين
الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري وبين الوجود الحقانى القايم بذاته
المفهوم لغيره والمحكوم عليه بانه حقيقة الواجب هو الوجود الحقانى القايم
بذاته لا الوجود بالمعنى المصدرى الاعتبارى الانتزاعى وما ذكره من انه
مبنى على اصول فاسدة ومستلزم لبطلان امور اتفق عليها العقلاء هو
الوجود بالمعنى المصدرى الاعتبارى الانتزاعى فاندفع جميع ما ذكره

قال المص قدس سره فی نفحات الانس شیخ رکن الدین علاء الدولة
قدس سره العزیز بزرکی وکال حضرت شیخ عماد الدین قدس سره
در بسیاری از سخنان فتوحات اعتراف نموده استحسانکه
خطاب بوی نوشته که ایها الصدیق والمحب والولی
[illegible]

وبقی النزاع فی تجویز کون هذا لوجود الحقانی الذی هو حقیقة الواجب
کلیا لانه یستلزم احد المفاسد الثلاثة من حدوث الواجب او قدم
العالم او تعطیل الذات علی ما مر قال الشیخ علاء الدولة السمنانی
قدس سره فی کتاب بیان الاحسان لاهل العرفان بالفارسیة بدانکه
جماعتی حق را وجود مطلق تصور کرده اند وبدانکه تا توحید را
اثبات کنند ودر کثرت وحدت را بیان فرمایند در جحد وجود وا
جب دم وقدم زده اند از انکه وجود مطلق بی افراد مقیده درخارج
متحقق نیست وان چون فعل کتابتست که بی افراد مکتوبه درخارج
وجود ندارد ونعوذ بالله من هذا الاعتقاد فی حق الواجب هذا کلامه
وبالجملة الادلة الدالة علی هذا المط بعینه اعنی کون حقیقة الواجب وجودا
مطلقا کلیا لا یخلو عن اختلال تام والادلة الدالة علی بطلانه فی غایة
القوة قال خاتم المحققین الدوانی قدس سره فی شرح رباعیاته بالفارسیة
بعضی از قاصران چون از محققان شنیده اند که حق تعالی عین وجودست
حمل این معنی بران کرده اند حقیقة حق تع ماهیة مشترکه میان جمیع
موجوداتست وچون از بعض اصحاب معقول شنیده اند که کلی
موجود نیست الا در ضمن افراد ممکنات وصفات او منحصر در صفات
ان افرادست چنانچه علم او منحصر در علم افراد ممکنه وهمچنین قدرت
وسایر صفات وکلام همین کلام بشری باشد واین معنی ضلالتی
است قطعی وجهالتی شنیع وازان لازم اید که هرچه معلوم ممکنات
نباشد معلوم حق تعالی نباشد وهمچنین هرچه مقدور انسان
نباشد مقدور او نباشد وهرچه مراد ایشان نباشد مراد او نباشد

همچنین

همچنین لازم اید که افراد ممکنات در وجود مقدم باشد بر حق
چنانچه اشخاص مقدم اند در وجود بر طبایع کلیه کما بین فی العلوم
العقلیة تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا واین فقیر را با یکی ازین
طایفه اتفاق صحبتی افتاد ودران اثنا قایل شد بانحصار وجود حق
سبحانه در ضمن وجود ممکنات وانحصار علم وکلام بشری باو کفتم
این سخن مستلزم انست که بعض ممکنات معلوم حق باشد وبعضی
مجهول او با انکه همه در نسبت با حق سبحانه شریکند مثلا عدد ریک
بیابان وقطرات باران اصلا معلوم بشر نیست چه فردی از افراد بشری
مطلع بران نیست ونه مجموع افراد بشری نیز پس بدین فرض که علم الله
منحصر در علم افراد بشری باشد تعالی الله عن ذلک لازم اید که اینها
وامثال اینها معلوم او نباشد ودیکر چیزها که معلوم بشر است
معلوم او باشد واین معنی با وجود شناعت وبشاعت مستلزم
تفرقه است میان ممکنات در معلومیة حق تع وحدوث علم ببعضی
از ممکنات وقدم علم ببعضی وهیچ عقل تجویز این نمیکند وچون
این تقریر کردم بر قبح این سخن مطلع شد وازان عقیدهٔ فاسدهٔ
رجوع نمود نعوذ بالله من شر الشیطان واضلاله والالحاد فی
اسماء الله تع وصفاته کاله انتهی کلامه قدس سره وللصوفیة عنه
جوابان احدهما جدلی والاخر تحقیقی اما الاول فهو ان قولکم کل
طبیعی لا یوجد فی الخارج الا فی ضمن افراد غیر مسلم کلیا فان ذلک لو سلم
فانما یسلم فی کل کلی طبیعی له افراد حقیقیة واما فی الکلی الذی لیس له افراد حقیقیة
بل افراد اعتباریة فهو غیر مسلم فی الحاشیة قال ابن سعید من الاشاعرة

كلامه سبحانه فى الازل واحد وليس متصفا بشىء من تلك الخمسة و
يعنى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء وانما يصير احدهما
فيما لا يزول واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها ومعها ايضا
اذ الجنس لا يوجد الا فى ضمن شىء من انواعه والجواب منع ذلك فان الانواع
يحصل له بحسب التعلق بمعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما
ذكرتم بل انواع اعتبارية يحصل له تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها
بدونها معها وايضا قال السيد الشريف رح فليس كلام ابن سعيد بعيد
جدا كما توهموه هكذا فى شرح المواقف انتهى وقيل حاصله ان الكلام صفة
شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها وقال امام الحرمين والعقول
قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وبالجملة لا يخفى سخافته وثانيهما ان
يقال ان المراد من قولهم انه تعالى وجود مطلق عدم تقييده بشىء
وتجليه بحسب الموجودات وظهوره تع بصوره لا عمومه وكليته كما قال
المص قدس سره ثم لا يخفى على من تتبع معارفهم المبثوثة اى المتفرقة
فى كتبهم اى الصوفية الوجودية ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا ما يحكى من استدلالاتهم وتنبيهاتهم لا يدل الا على اثبات ذات
مطلقة محيطة بالمراتب العقلية منبسطة على الموجودات الذهنية
لانها تحتاج ايضا الى علة وعلى الموجودات الخارجية كلها قال
بعض المحققين فيض جمال مطلق ظاهر وجودست كه عام و منبسط
است برجمله عالم ارواح وى اجسام وى جواهر وى واعراض وى
در هرچه نظر كردم وبديدم ظاهر وباطن او را ديدم وجمله موجودات
عالم را اوصاف وتعينات اسماء واخلاق او يافتم عين وجود كه

ذاتست

ذاتست يكى بيش نيست وانچه بر عالم منبسط است وظاهر اوصاف
وتعينات نور وتنوعات وخواص ظهور ان وجود يگانه است كه
ذاتست وصفت از موصوف منفك نيست كل ما يدرك ويشهد
فهو حق ظاهر فى صورة خلق متوهم وهى الصورة الظلية فالظاهر
الحق لا غير والاغيار المسماة بالعالم عينه فهو سبحانه راحم فى مقام
جمع الاحدية مرحوم فى مقام التفصيل والكثرة فعين الصورة
المتجلية على القلب عين الصورة القلبية فى الحقيقة وان اختلفت
بالقابلية والمقبولية هذا كلامه وبه ظهر معنى كلام المص وقال فى الحاشية
ويكون المراد باحاطته وانبساطه على الموجودات ظهوره بصورها
وتجليها بحسبها لا عمومه وكليته انتهى واكتفى بتفسير الاحاطة و
الانبساط لانها تفسير الاطلاق وقال بعض المحققين ان معنى
لفظ المطلق هو المجرد عن كل القيود ولا يدل على المعدوم المنتفى
فى الخارج لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام فمن خصها باحدى
الدلالات الثلث فهو متوهم غالط وهم طائفتان طائفة اولى
من المنتمين الى المحققين الذين اطلقوا لفظ المطلق على الله تعالى
الغير الموفقين للاطلاع على ما هو مقصود المحققين من اطلاقهم
لفظ المطلق على الله تع فحملوه على المنتفى فى الخارج توهما وغلطا
فلوثوا المحققين وجعلوهم مطاعن اهل الشريعة من اجل انتسابهم
اليهم وفهمهم من كلامهم امرا باطلا وتكلمهم بذلك وتصنيفهم
فيه كتبا فظن اهل الشريعة ان المحققين الذين هم منتسبون اليهم
كانوا ايضا على هذا الباطل مثل هؤلاء المنتسبين اليهم وطائفة اخرى

من المنتشر عين غير المطلعين ايضا على ما هو مقصودهم من هذا الاطلاق
وقد اعترضوا على المحققين في هذا الاطلاق من اجل انهم خصصوه
بالمنتفي في الخارج توهما وغلطا فان المحققين ارادوا بالمطلق ذات
الوجود وحقيقته المجردة عن جميع القيود الذي هو جزئي حقيقي متعين
بذاته كما هو ذهب اليه الحكماء وقالوا انه الوجود البحت ولما كان لقائل
ان يقول ان ظهور الجزئي الحقيقي بصور الموجودات كلها محال لان
التعين والتشخص بتعين وتشخص مخصوص يمنع عن التعين والتشخص
بتعين وتشخص اخر جزئي حقيقي والا لم يمتنع نفس تصوره عن وقوع
الشركة بين كثيرين اجاب عنه بقوله ليس لها للذات المذكورة تعين
يمتنع معه مع هذا التعين ظهورها اي ظهور الذات المذكورة مع تعينات
اخر من التعينات الالهية اي المنسوبة الى الاله لان هذه التعينات كلها
تعينات الوجود الواجب الاله والتعينات الخلقية اي المنسوبة
الى الخلق لان الخلق انما يتعين بهذه التعينات واذا لم يكن لها تعين
يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر فلا مانع ان يثبت لها لهذه الذات
المذكور تعين وتشخص لجامع التعينات كلها لا ينافي هذا التعين
شيئا منها من التعينات والتشخصات فانه عين كل شيء غير متخصص
في تعينه به وفيه ولا في الكل مطلقا عن الجمع الكل جامعا بين التعين
واللاتعين مطلقا جمعه بينهما قابلا كل وصف وحكم واعتبار من كل
حاكم وواصف معتبر مع كمال تقدسه ونزاهته في حقيقته عن كل
ذلك واطلاقه في ذاته الغنية عن العالمين فهذا هو العلم المحقق
الصحيح بحقيقة الحق على ما يعلم نفسه وفي تفصيل ذلك طول فتدبر

وتحقق

وتحقق ان شاء الله تعالى كذا قاله الشيخ مؤيد الدين الجندي فان قلت
لا يمكن ان يكون لها تعين وتشخص يمنع عن وقوع الشركة ومع هذا
يجامع التعينات فان هذا تناقض ظاهر لا يمكن الجمع بينهما والا لزم
ان لا يوجد جزئي حقيقي اصلا لان العقل اذا جوز ان يجامع جزئيا
حقيقيا مع جميع الجزئيات الحقيقية فلا يكون جزئيا بل كليا قلنا
الامر كما ذكرت لو كان الامر فيما نحن فيه في الواقع ونفس الامر كذلك
ويكون حال الوجود المنبسط المذكور كالانسان مثلا ويكون لها افراد
حقيقية كالانسان وليس كذلك على ما عرفت فيما مر لان المقصود ان الوجود
الحقاني جزئي حقيقي يظهر في التعينات الالهية والخلقية ويجامعها
مع ان له تعين وتشخص وهو جزئي حقيقي لا يجامعها مع التعينات
المختلفة ليس الا كظهور شخص جزئي حقيقي في المرايا المختلفة والالبسة
والثياب المتنوعة وكان ظهور شخص واحد بانواع من الثياب المختلفة
الالوان لا يقدح في جزئيته وتشخصه ولا يوجب كونه كليا صادقا على
الكثيرين كذلك ظهور الوجود الحقاني الجزئي الحقيقي في المظاهر
المختلفة لا يوجب كونه كليا ولا ينافي كونه جزئيا حقيقيا والى هذا اشار
بقوله ويكون هذا التعين الذي صار به الواجب جزئيا حقيقيا
عين ذاته كما ذهب اليه الحكماء على ما مرت الاشارة اليه على طريقة
كون الوجود عينه تعالى غير زائد عليه لا ذهنا بان يحلله العقل الى
تعين وذات ويعقل احدهما بدون الاخر ولا خارجا بان يكون هناك
هويته هو الذات واخرى هو التعين وفيه بحث لما مر في المتن في تقرير
الدليل على اطلاقه نعم وكليته فتذكر وتامل اذا تصوره العقل بهذا اليقين

امتنع العقل عن فرضه مشتركا بين كثيرين بان يكون محمولا عليه بهو
هو اشتراك الكلي بين جزئياته ولا امتنع العقل عن تحوله وظهوره فى
الظهور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا اى ذهنا وخارجاً
وغيباً وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة كالا امتنع
جزئية زيد وتشخصه عن ظهوره وتحوله فى الصورة الكثيرة بحسب الالبسة
المختلفة على ما ذكرناه مفصلا انفا ولعل من ذهب الى كونه كليا انما ذهب
اليه لزعمه ان تحوله وظهوره فى الصور الكثيرة ينافى الجزئية بل يوجب
الكلية فحكم على كونه كليا ومثل هذا الظن فى حقهم وان كان بعيداً
لكنه محتمل فالحاصل ان الله تع عند الصوفية الوجودية على ما حكى
فى مكاشفاتهم وجود جزئي حقيقي كما انه تع كذلك عند الحكماء فا
فاتفقا على ذلك وفيه بحث لان المفهوم من كلام المص فى شرح النقش
خلاف ذلك حيث قال فيه وابن مقدمه كه اتحاد وجود واجبست
سبحانه با حقيقتش ميان حكماء متقدمين كه اصحاب نظرند وصوفية
موحدين كه ارباب كشف وشهودند متفق عليها است اما بيش حكماء
جزئي حقيقي است ومتعين بتعيني كه عين ذات اوست على طريقة الوجود
وبيش صوفية موحده نه كلى است ونه جزئى ونه خاص ونه عام بلكه
مطلق است از همه قيدها حتى كه از قيد اطلاق نيز فان قيد
بالاطلاق بشرط فيه ان يتعقل بمعنى انه وصف سلبى لا بمعنى
انه اطلاق عن التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين
وعن الحصر ايضا فى الاطلاق والتقييد وفى الجمع بين ذلك والتنزه
عنه فيصح فى حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع واين احوال بكشف

صريح

صريح وذوق صحيح مى دانند واين طوريست وراى طور عقل
يعنى قوة عقليه بادراك ان وافى نيست نه انكه منافى طور عقلست
زيراكه بمقدمات عقلية نه اثبات ان مى توان كرد ونه نفى والله اعلم
انتهى وبتقدح من المقام ان للصوفية فيه تعالى ثلثة اقوال احدها
انه تعالى وجود كلى عام والثانى انه جزئي حقيقي والثالث انه ليس بكلى
ولا جزئي قال المص فى حاشية هذا الشرح يعنون به انه تعالى ليس عين
الكلية والجزئية وانه ليس شئ منهما داخلا فيه بل كل واحد منهما زائدٌ
عليه فاذا اعتبر معه الكلية كان كليا واذا اعتبر معه الجزئية كان جزئيا
واذا لم يعتبر معه شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليه بانه كلى وجزئى ولا
يعنون به انه ينفك عن الكلية والجزئية معا حتى يلزم الواسطة
وكذا الحال فى ساير الصفات المتقابلة انتهى وفيه بحث لان جميع
الحقايق الموجودة فى الخارج كذلك فلا خصوصية له بالواجب
تع مع ان البحث عن احواله المختصة به وقال الشيخ الرئيس فى تعليقاته
البارى تع يوصف بانه شخص واحد ولا نعنى به انه شخص من نوع او
شخص جسمانى كالشخص للشمس مثلا بل انه شئ متميز بذاته عن ساير
الموجودات وكذلك كل واحد من العقول وكذلك لا يوصف بانه
كلى ولا بانه جزئى ويوصف بانه عقلى اى مجرد لانه كلى فتدبر فيه ولما
وكان فيه من الخفاء بحيث ذهب الصوفية الى انه طور وراء طور
العقل على ما مر بذل الجهد فى تقريبه الى الافهام قال واعتبر ذلك
اى ظهور الحق سبحانه فى الصور الكثيرة الغير المتناهية مع كونه جزئياً
حقيقيا بالنفس الناطقة الشخصية فانها مع كونها جزئيا حقيقيا

هي السارية في اقطار البدن وحواسها الظاهرة الخمسة وقواها
وحواسها الباطنة الخمسة المشهورة وتوضيحه ما قال المص في شرح
النفس شيخ رضي الله عنه در خصوص ظهور عين واحد را بوجوه
كثيرة تفهيما للطالبين وتوضيحا للسالكين د ومثال واضح ودو
نظير لايح مي نمايد كه يكي انكه هر انساني بوجدان خويش در مي يابد كه
نفس را حديثي هست كه خود تكلم است بآن وخود سامع آن
وخود عالم آن بانچه خود كفت وخود شنيد وديكر اهاد رميان ازين
كفت وشنيد وعلم نصيبي نه بس عين واحد وذات يكانه مي يابيم
يعني نفس كه بصور مختلفه بر مي ايد وبوجوه كثيره ظاهر ميشود از
شنواي وكويايي ودانايي وازوي بحسب هر صورتي وحكمي واثري
صادر ميشود واين كثرت وجود واختلاف احكام در وحدت
حقيقي او مطلقا قادح نيست شعر هر لحظه رسد ز مهيني روحاني
صد نكته بكوش جان تراپنهاني بي بي غلطم كه در جهان غير تو نيست
خر كويي وخود نيوشي وخود داني همچنين مر وجود حق وهستي مطلق
اكرچه بسبب اختلاف مراتب ومظاهر متعدد ومتكثر مي نمايد في حد ذاته
برهان وحدت حقيقي وبساطت اصلي خودست كه ازلا بود وابدا خواهد
بود لا ينافي ظهوره في الاشياء وتعينه وتقيده بها وباحكامها في حضرة
من حيث اطلاقه عن القيود ولاغناء بذاته عن جميع ما وصف بالوجود
بل هو سبحانه الجامع بين ما يماثل من الحقايق ويخالف من وجه
فيائتلف وبين ما يباين وينافر فيختلف بتجلية الوجودي ظهرت الخفيات
وتنزلت عن الغيب الى الشهادة البركات اذا شاء ظهر في كل صورة وان

لم يشاء

لم يشاء لا يضاف اليه صورة انتهى كلامه ولا يخفى وفقه ونفعه
في المقام ولا يتوهمن من قوله السارية الى اخره انها مادية سارية
في اطراف البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين
من ان النفس الناطقة الانسانية مادية لا مجردة فانه مذهب سخيف
والمراد منه سريان مثل سريان نور الوجود في الموجودات كما لا يخفى
وفيه اشارة الى الحديث النبوي صلعم من عرف نفسه فقد عرف
ربه الى معنى جديد للحديث فتدبر فيه ثم اضرب عن ذلك الضعف
المشابهة فيه كما لا يخفى وقال بل اعتبر ذلك بالنفس الناطقة الكاملة
اي النفس الكامل المكمل من الانبياء والملائكة صلوات الله وسلامه
عليهم والاولياء قدس سرهم فانها اي تلك النفوس اذا تحققت بمظهرية
الاسم الجامع لجميع الاسماء وقيل هو الله لانه اسم الذات الموصوفة
بجميع الصفات اي المسماة بجميع الاسماء كان التروحن اي عوده
روحانيا وانقلاب قواه الحيوانية روحانية والشهوية نفسانية
والنفسانية الهية من بعض حقايقها اي من بعض خواص النفس الناطقة
الكاملة اللازمة تلك الحقايق لها فظهر النفس الناطقة الكاملة
في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار عن ان يظهر بصور اخرى كما
قلنا في الواجب تع عند الصوفية فيصدق تلك الصور الكثيرة عليها
على النفس الناطقة الكاملة مع انها جزئية حقيقية ويتصادق
تلك الصور الكثيرة بعضها على بعض وكل ذلك لاتحاد عينها عين
تلك الصور وهي النفس الناطقة الكاملة كما يتعدد النفس الناطقة
الكاملة لاختلاف صورها مع كونها جزئية حقيقية وكذا قيل

وهو من عرف كيفية ارتباط النفس بقواها
وظهورها في كل واحد منها فقد عرف
ظهور الرب في مظاهرها
المذكورة ولا يخفى انه
ليس بشيء

فان البرهان
المذكور في غاية الخفاء
عند المتكلمين والحكماء
فلا يجدي نفعا الا
ان يقال لفهم
المتصوفة
المؤمنين
عقلا
بهم
م

فى ادريس قال الشيخ عماد الدين ابن كثير فى كتاب البداية والنهاية ادريس
سلام الله عليه عند كثير من المفسرين من انبياء بنى اسرائيل
سلام الله عليهم وعند محمد بن اسحاق بن يسار واخرين من
علماء النسب قبل نوح عم فى عمود نسبه الى ادم سلام الله تعالى
عليه انه هو الياس قال المحقق العربي وكان الحكم بان الياس عين ادريس
مستفاد من الشهود للامر على ما هو عليه فان الشيخ العربي رض كان
شاهد ارواح الانبياء عليهم السلام فى مشاهدة كما صرح به فى
فص هود عم من فصوص الحكم وفى غيره من الكتب ويؤيد ذلك
قراءة ابن مسعود وان ادريس فى موضع الياس وقراءة بعضهم
ادراسين فى موضع الياسين على انهما لغتان فى ادريس والياس
المرسل الى بعلبك بعل اسم الصنم وبك هو سلطان تلك القرية
وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك كذ فى الفصوص فان
قلت قال المص قدس سره فى حواشيه على شرح النقش وسمعت
ممن اثق به ان الشيخ صرح فى الفتوحات بوجود اربعة من الانبياء
سلام الله تع عليهم بابدانهم العنصرية اثنان منهم فى السماء
ادريس وعيسى واثنان فى الارض خضر والياس سلام الله عليهما
قلت قال فى شرحه على الفصوص فما وقع فى بعض كتبه بناء على ما
اشتهر من اثنينيتهما وما وقع فى هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه
عليه اخرا فان هذا الكتاب خاتم مصنفاته او نقول الحكم بالاثنينية
باعتبار البدنين السماوى والارضى والحكم بالاتحاد باعتبار
الروحانية فان قلت على تقدير اتحادهما ينبغى ان يقتصر فى بيان

وذلك لان نوحا كان ابن ملك ابن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس عليه السلام وقيل هو الذى يسميه الحكماء هرمس الهرامسة
مم

بيان حكمته على فص واحد قلنا له حكمة قدوسية متعلقة بتقديس
الحق حين كان يسمى بادريس قبل عروجه الى السماء وحكمة
الياسية بعد نزوله منها فعد له بكل اعتبار فص ونسب حكمته
فى كل فص باسم لا بمعنى ان العين الادريسى اى النفس الناطقة
الادريسية خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية
والا لكان قولا بالتناسخ لانه عبارة عن تعلق الروح بالبدن
بعد المفارقة من بدن اخر من غير تخلل زمان بين التعلقين
للتعشق الذاتى بين الروح والجسد ويكون تعلقه بالبدن
الجسمانى دائما وهذا ليس كذلك والتناسخ بط باتفاق العقل والشرع
كما بين فى موضعه ظهرت هوية ادريس عم وتعينت فى انية الياس
الباقى الى الان قال فى فص الخطاب ومن ينكر وجود الياس
والخضر عم فهو غاية الجهل ومن ينكر نبوتهما احترازا عن نقص
ختم النبوة فهو من قلة العقل فيكون ادريس والياس من حيث
العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعين الصورى اثنين
كنحو جبرائيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون فى الان الواحد فى مائة الف
مكان بصور شتى جمع شتيت كمريض ومرضى اى مختلفة قائمة تلك
الصور بهم بهؤلاء المذكورين من الملائكة اى يقوم بكل واحد منهم
صور كثيرة فى ان واحد وان كل واحد منهم مع انه جزئى حقيقى
لجامع فى ان واحد تعينات كثيرة وصورا مختلفة فاذا جاز هذا
فى حقهم فلم لا يجوز فى حقه تعالى على ما ذكره الصوفية الوجودية
قال الشيخ مؤيد الدين الجندى انا نقول ان عين ادريس وهويته مع

بل بمعنى ان هوية ادريس عليه السلام مع كونها قائمة فى انيته وصورته فى السماء الرابعة ظهرت وتعينت فى انية الياس الباقى الى الان فيكون من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث التعين الصورى اثنين كنحو جبرائيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون فى الان الواحد فى مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم ... كذلك قد يكون ادريس مع وجود عينه ودوام بقائه فى السماء الرابعة ظهر وتعين فى صورة الياس المرسل الى بعلبك قالت الحكماء ... فى جميع ما علمنا فى سماء الرابعة فى موضعه مم

وفى الجمع بين الكافة والخضر فائدة دقيقة يعرف بالتامل الصادق فتدبر
مم

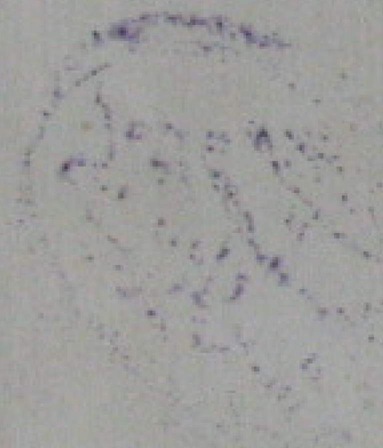
کونها قائمة فی ابنیة ادریس وصورته فی السماء الرابعة هی الظاهرة
فی الصورة الالیاسیة المتعینة فی ابنیة الیاس الباقی الی الان فیکونان
من حیث العین والحقیقة واحدا ومن حیث التعین الصوری والظهور
الشخصی اثنین کحقیقة جبرائیل وعزرائیل ومیکائیل یظهرون
فی الان الواحد فی مائة الف مکان بصور شتی کلها قائمة موجودة
مشهودة لهؤلاء الارواح الکلیة الکاملة فکذلک ارواح الکمل
وانفسهم وکذلک الحق المتجلی فی صور تجلیات لا یتناهی وتجلیات
اسماء الهیة لا یحصی واحد فی ذاته وعینه المنزهة فی عین کونه کثیرا
بالصور والتعینات وفائدته فی ذلک التحقق بالمنزلین منزلة شهود
الحق والتحقق فی الملاء الاعلی ذوقا والتحقق بشهود الحق ایضا فی
الاسفل والتحقق به کذلک فادریس هو الیاس بحقیقته وعینه
ولیست صورته الادریسیة عین صورته الالیاسیة فالصورتان
متمیزتان غیران والعین واحدة والصورة من حیث کونها مطلقة
واحدة ایضا فلا غیریة الا فی التعین والتشخص لا غیر وهو متعلق
الحدوث والفناء والزوال وغیرها فافهم کما یروی عن قضیب
البان الموصلی قدس سره انه کان یری فی زمان واحد فی مجالس
متعددة مشتغلا فی کل من المجالس بامر غیرها فی المجلس الاخر
قال المص فی شرح الفصوص نقوش الکل کلیة ازلیة مساوقة
فی الوجود للعقل الاول واما من کان نفسه جزئیة یستحیل علیه
ذلک لان النفوس الجزئیة لا یتعین الا بعد حصول المزاج و
بحسبه فلا وجود لها قبل ذلک کذا قال الشیخ الکبیر فی بعض

رسائله





رسائله هذا کلامه قضیب البان موصلی کنیت او ابو عبد الله
است شیخ محی الدین بن العربی قدس الله تعالی روحه در بعض
رسائل میفرماید که ازین طایفه ما بعضی را دیده ایم که صورت
روحانیت ایشان متجسد و متمثل میشود بر صورت جسمانیت
ایشان و بران صور جسمانیه ایشان احوال میگذرد میگویند که
فلان کس را دیدیم که چنین و چنین میکرد و حال آنکه آنکس ازان
فعل مبراست و ما این را بارها ازین طایفه مشاهده کرده ایم
و معاینه دیده ایم و چنین بود حال ابو عبد الله موصلی که معروفست
بقضیب البان و باید که بر ین انکار نیاری که اسرار خدای تعالی بزرگ
و بسیارست و بقوة عقل ادراک غور ان نمی توان کرد شیخ عبد الله
یافعی رح گفت که یکی از اهل مراضبر داد که یکی از فقرا را نمیدیدند که
نماز میگذارد روزی اقامت نماز کردند و او نشسته بود فقیهی از
سر انکار او را گفت برخیز نماز جماعت بگذار برخواست
و با ایشان تکبیر نماز بست رکعت اول بگذارد و فقیه منکر پهلوی
او بود و چون برکعت دوم برخواستند فقیه نظر بوی کرد کسی
دیگر دید غیر وی که نماز میگذارد ازان متعجب شد در رکعت سیم کسی دیگر
غیران دو کس اول که نماز میگذارد در رکعت چهارم دیگری غیر
انها چون سلام دادند دید که همان کسی ولیست بر جای خود نشسته
نشسته و ازان کس که در حال نماز دیده بود اثر نبود آن فقیر بوی نظر
کرد و بخندید و گفت ای فقیه کدام یک ازان چهار کس با شما نماز
گذارد شیخ عبد الله یافعی گوید که مثل این قضیه شنیدم که صادر شد



از قضیب البان با بعضی فقها قاضی موصل را نسبت بوی انکار تمام
بود یك روز دید که در یکی از کوچهای موصل از مقابل وی می
اید با خود گفت وی را می باید گرفت وقصه وی را بحاکم رفع کرد تا
وی را بسیاست برساند ناگاه دید که بصورت کردی برامد چون
مقداری دیگر پیش امد بصورت اعرابی برامد وچون نزدیك تر شد
بصورت یکی از فقهاء ظاهر شد چون بقاضی رسید گفت ای قاضی
کدام قضیب البان را بحاکم می بری وسیاست می کنی قاضی از انکار
خود توبه کرد ومرید شد پیش شیخ عبد القادر گفتند که قضیب البان
نماز نمیگذارد گفت مگویید که همیشه سروی در در خانه کعبه در
سجود است ولما لم یسمع هذا الحدیث ای حدیث ظهور الحق سبحانه
فی ان واحد فی امکنة مختلفة بصور کثیرة ومظاهر غیر متناهیة فی
اوهام المتوغلین فی الزمان والمکان من العلماء الرسمیة من
المتکلمین والمتفلسفة وفی قوله اوهام المتوغلین دون عقولهم
تعریض بانهم کالحیوانات فی ان لیس لهم الا القوة الواهمة التی
هی فیها کالقوة العقلیة المجردة فی الانسان تلقوه ای هذا
الحدیث بالرد والعناد وحکموا علیه علی هذا الحدیث بالبطلان
والفساد فانه یستلزم المحالات من اجتماع المتضادین ونحوه
بل حکم الفقهاء بکفر الصوفیة القائلین بوحدة الوجود فان هذا
الحدیث یستلزم ان کل وجود حق وجود القاذورات واجب
تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا وفی قوله والعناد تعریض
علیهم بان انکارهم لهذا الحدیث لیس الا عنادا منهم وجحودا

للحق مع انهم یعرفون الحق لظهوره وفی عطف الفساد علی
البطلان مع فائدة رعایة السجع فائدة لفظی هی الاشارة الی
حمل احدهما علی بطلانه وفساده فی الشرع ایضا قال فی فصل
الخطاب اگر کسی این سؤال کند که چون در کل کائنات هیچ ذره
از ذرات از ذات مقدس او سبحانه دور نیست لازم اید که حق
سبحانه بذاته در موضع قذرة هم باشد واین سخن سخت شنیع
ومنکر مینماید جواب این سخن که افتاب بر پاك وپلید می تابد
یکسان ودر هر یك بانچه استعداد وقابلیت اوست ظاهر
میگرداند وافتاب را نه از بوی خوش مشك وعبیر وپاکان هیچ
افزونی ونه از ناپاکی نجاسات وقاذورات هیچ نقصانی همه
نجاسات وقاذورات را حق سبحانه می افریند وجمله را او نگاه
میدارد پی حفظ او سبحانه بقاء این همه محالست این همه میکند
وازین همه هیچ عیبی ونقصانی بذات پاك وصفات مقدس او جل
وعلا راه نمی یابد وچون سخن در ذات وصفات رود ادب
نگاه داشتن واجب بود واما الذین منحوا واعطوا التوفیق
هو فی اللغة جعل الاسباب متوافقة وحاصله توجیه الا
سباب نحو المسببات واختص فی العرف بالطاعات واسبابها
وبالجملة بالخیر وفی العرف هو خلق القدرة علی الطاعة عند
الاشاعرة والامر المقرب الی السعادة الابدیة عند الامامیة
والمعتزلة للنجاة والخلاص من هذا التضییق ای مضیق الزمان
والمکان فلما رأوه ای فلما علموا الله تع متعالیا ومنزها عن الزمان

والمكان علموا ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة
متساوية على ما سيأتي تفصيله بعد ذلك ان شاء الله تعالى فيجوز
ظهوره تعالى في كل زمان وكل مكان باي شان شاء وباي صورة
اراد قال الشيخ الارادة والمشية حقيقتان مختلفتان فان
الارادة يتعلق بايجاد المعدوم والمشية يتعلق بايجاد المعدوم
واعدام الموجود وقال عين القضاة الهمداني الارادة يختص بالملكيات
والمشية يختص بالملكوتيات وسيأتي تحقيق معنى ارادته تع
ومشيته ان شاء الله تع وقال المص في شرح اللمعات مظهر شيء
صورة اوست وصورة شيء عبارت از امريست كه آن شيء بآن
معقول يا محسوس شود وظهور شيء تميز وتعين وي اند چنانكه
ظهور جنس مثلا در مرتبهء انواع تميز وتعين اوست بمنوعات
وظهور نوع در مرتبهء اشخاص تميز وتعين وي است بمتشخصات
ولما كان في المط بعد خفائها مسئلة دقيقة احتاج الى مزيد
توضيح اورد المص قدس سره لبيانها مثالا اخر اوضح من الاول
وقال تمثيله فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع
الحجاب عنه وابرازه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم
العقل ويصالحه عليه فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع
منازعة من الوهم لان من طبعه ميل الحس وحب المحاكاة ولذلك
شاعت الامثال في الكتب الالهية وفشت في عبارات البلغاء
واشارات الحكماء اذا انطبقت صورة واحدة جزئية حقيقية في
مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر

والاستواء

والاستواء والتحدب والتقعر وغير ذلك من الاختلافات
فلا شك انها اي الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية المنطبعة
تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها اي انطباعات
الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية بحسب اختلافاتها اي اختلافات
المرايا المتكثرة واختلافاتها بحسب اختلاف ذوات المرايا واختلافها
بحسب اختلافات الاستعدادات حتى ينتهي الى استعداد كلي لا
يكون مجعولا بجعل جاعل حتى ينتهي الى الذات الاحدية كما يأتي بعد
ذلك ان شاء الله تع ولا شك ان هذا التكثر غير قادح في وحدتها
اي في وحدة الصورة الجزئية الحقيقية المنطبعة في المرايا المختلفة
وجزئيتها الحقيقية فانه المقصر بالاثبات والتوضيح ولا شك ان الظهور
اي ظهور الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية بحسب كل واحدة
من المرايا غير مانع لها للصورة الجزئية المذكورة ان تظهر تلك
الصورة الجزئية بحسب سائرها اي بحسب ما في المرايا المختلفة
المتكثرة قال في فصل الخطاب وتفاوت ديدار خلق با انكه حق تع
يكيست چون تفاوت صورتها بود كه در چند آينه مختلف پديد
آيد از يك صورت بعضي روشن وبعضي تاريك وبعضي كژ وبعضي
راست تا بود كه در كژي بجايي رسد كه نيكو زشت نمايد چون
صورت نيكو در بالاي شمشير كه با انكه خوش باشد نا خوش وكريه
باشد واذا عرفت هذا التمثيل وصورته فالواحد الحق سبحانه وتع
ولله المثل الاعلى ولولا اذنه وكرمه الفياض المقتضي للاذن لما اجترا
احد من البشر على ضرب مثل له وكيف لا يستحيل ضرب المثل

جملة معترضة اوردت دفعا
لتوهم تشبيهه تعالى بشيء
من مخلوقاته

فی حقه ولیس کمثله شیء وهو منزه فی بصایر العارفین عن الکمال
الذی یمکن ادراکه حسب تنزهه عند الجاهلین عن کل نقصان وقال
ختم المحققین الروانی فی شرح رباعیاته وجود فی حد ذاته واحد
حقیقی است اما فطرت انسانی بواسطه تعلقات جسمانی قاصر
از ادراک وحدت آن بمنزله احوال که یکی را دو می بیند وبین الصورتین
نسبتی تصور میکند وان بنابر قصور آلات ادراک اوست نه آنکه
در نفس امر اثنین باشد وانچه محققان گفته اند که تعینات تماما
راجع بنسب واضافات است از برای تفهیم محجوبان وتقریب بافهام
ایشان گفته اند وتمثیل تعدد که از تکرار ملاحظه واحد در ذهن
حاصل میشود وموج وحباب که از حرکت بحر و آب مترائی میشود
هم ازین وادی است وسر این مقام آنست که چون وجود حق را
مماثلی نیست هرچه در تمثیل وتصویر حقایق الهی ونسبت ذات او
بممکنات گویند که خالی از شائبه قصوری نخواهد بود ولله المثل
الاعلی فی السموات والارض زیرکه علم وادراک با ومحیط نمی شود وکیف
عبارت والفاظ چه نه هرچه باشد توان دریافت ونه هرچه دریابند
تعبیر از آن توان بمنزلة الصورة الواحدة الجزئية المنطبعة فی المرایا
المتکثرة المختلفة خبر لقوله فالواحد الحق سبحانه والماهیات ای الاعیان
الثابتة التی هی الممکنات کلها من المجردات والمادیات والعلویات
والسفلیات والجزئیات والکلیات والموجودات الذهنیة والخارجیة
بمنزلة المرایا المتکثرة المختلفة باستعداداتها وفیه اشارة الی ان التفاوت
فی الماهیات واختلافها وتکثرها من جهة التفاوت الاختلاف

و

فی استعداداتها لا من جهة الفاعل وتفاوت الاستعدادات
مستندة بالاخرة الی ذات الواحد الحق سبحانه کما یجیء تحقیق
الکلام فیه ان شاء الله تع وفیه اشارة الی ان الممکنات مرآة لوجود
الحق سبحانه قال ختم المحققین الروانی آیینه تا بکلی زلون خالی
نباشد لون نمایند ازین جهت مجلی ومظهر وجود حق تعالی
جز ممکنات که معدوم مند فی ذاتها نتواند بود چه مظهر از صفاتی
که اظهار آن می کند خالی نباشد اظهار صفات غیر از و نیاید
ومظهریت را نشاید چه ظهور صفات او مانع ظهور صفات
غیر گردد چنانچه در مثال آب و آیینه روشن است والصوفیة
ایضا ذهبوا الی ان الحق سبحانه مرآة الممکنات من حیث انها
متغیبة فی انفسها متراءیة بنوع من الظهور الوهمی فی فضاء العدم
الصرف باشعة نور الوجود الحقیقی قال المص فی شرح اللمعات
ماهیات عارض وجود حق است سبحانه وعروض ماهیة مر
وجود را چون عروض صور نسبت مرآتیه را که صورت مرئیه در آیینه
بحسب حس عارض آیینه می نماید اما چون رجوع بعقل میکنیم
میدانیم که عارض آیینه نیست نه بسطح وی قایم است ونه در عمق
وی حال بلکه وی را نسبتی است مخصوص بآیینه که سبب نمایندگی آیینه
میشود مر او را وبحسب حس توهم آن میشود که مگر آن صورت
عارض آیینه است وقایم بوی قیام العارض بالمعروض ودر
حقیقت آینه را از نمایندگی جز نسبت نمایندگی نمی افزاید وبزوال
صورت جز نسبت نمایندگی زایل نمیشود وشک نیست که از

تغیر وتبدل نسبت هیچ تغیری ونقصی بوی لاحق نمیشود فما
التحقیق ان کلا من الحق سبحانه والممکنات مرآة ومظاهر للاخر
کما اشار الی ذلک قوله صلعم المؤمن مرآة المؤمن وهذا الذی
ذکرناه لا یضره بمقصود المص فیما ذکره واذا ثبت هذا فهو سبحانه
یظهر فی کل عین عین من الممکنات بحیث لا یشذ عنها شیء بحسبها
ای بحسب عین عین او بحسب استعدادها من غیر تکثر وتغیر فی
ذاته المقدسة عنهما وعن امثالهما من النقایض ومن غیر ان
یمنعه ای الحق سبحانه الظهور باحکام بعضها عن الظهور باحکام
سایرها ای سایر الممکنات کما عرفته فی المثال المذکور ای ظهور
الصورة الواحدة الجزئیة الحقیقیة فی المرایا المتکثرة المختلفة
باستعداداتها قال المص فی شرح اللمعات وجود ممکنات عبارت
از ظهور وجود حق سبحانه است در حقایق ایشان بان معنی
که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق کردد
ویرا نسبتی خاص مجهول الکیفیة بظاهر وجود که بمنزلهٔ مرآت
است مر باطن وجود را پیدا شود که بجهت آن مناسبت احکام
واثار عین ثابتهٔ آن ممکن در ظاهر وجود منعکس کردد وظاهر وجود
بان احکام واثار منصبغ ومتعین نماید واسما وصفات وی بآن
قدر که خصوصیت شانی که عین ثابتهٔ آن ممکن صورت علمیهٔ آنست
تقاضا کند ظاهر کردد پس ظاهر وجود متعین ومنصبغ بآن احکام
واثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی هذا کلامه ومنه
ظهر شرح ما ذکره ههنا من قوله فهو سبحانه الخ وسر قوله بحسبها

وههنا

وههنا امور یجب التنبیه علیها منها ان الوجود الحقیقی متصف
بجمیع الکمالات وتعالی یظهر فی کل عین عین ولا ینفک عنه جمیع
صفاته بل هی عین ذاته فکل واحد من اعیان الممکنات مظهر جمیع
صفاته تع قال ختم المحققین الروانی چون وجود حقیقی متصف
است بجمیع الکمالات ودر هر مظهر که ظاهر میشود صفات از و
منفک نیست بلکه عین ذات وی اند پس هر یک از اعیان کنجایش
نمایش جمیع اعیان باین اعتبار دارد اکرچه در بعضی بحجاب مکون
واجمال محتجب است ودر بعضی بنقاب ظهور وتفصیل منکشف
ومراتب تفصیل مختلفست ثم قال ممکن در حد ذات خود هیچ
نیست چه از خود هیچ وجود ندارد بلکه هیچ ذات ندارد پس همه
چیز از و مسلوبست حتی خودی خود ونظر بحقیقت ظاهر در او همه
چیز است چه هو سبحانه وتعالی چنانکه مکرر مذکور شد با همه
صفات اجمالا در هر ذره از ذرات موجودات متجلی است ودیده
بدست ار که هر ذرهٔ خاک جامیست جهان نمای چون در نکری واین
سخن مطابق انست که بعضی از اهل شهود کویند الکل فی الکل اکر یک
ذره را دل برشکافی برون اید از و صد بحر صافی هذا کلامه ولا شک
انه مخالف لما ذکره المص قدس سره فی قوله بحسبها والتحقیق ان ههنا
لاهل الکشف مذهبین احدهما ما ذکره المص من ان کل موجود من
الممکنات مظهر صفة مخصوصة من صفاته تع بحسب استعداد هذا
الممکن وعین ذاته وهو مذهب مرجوح والثانی ما ذکره ختم المحققین
وهو الراجح برهانا کما عرفته ومنها ان لقایل ان یقول بای حکمة ظهر

الحق سبحانه فی عین عین و بالجملة ان یقول لم خلق الخلق وجوابه
علی ما ذکر فی اول الفصوص انه لما شاء الحق سبحانه من حیث اسمائه
الحسنی ان یری اعیانها فی کون جامع واحد یظهر فیه کل اسم وشان
وصفة بصورة الجمیع ووصفه وحکمه بحیث یضاهی الشان الکلی
الذی هو التعین الاول وهو الانسان اوجد العالم فالمقصود الا
صلی والعلة الغائیة من ایجاد العالم رویة الحق سبحانه اعیان
الاسماء فی الکون الجامع الذی هو الانسان الکامل وذا لا یمکن
الا بایجاد العالم کله علی ما بین فی موضعه ومنها انه علی ما ذکره
المص وغیره من العرفاء یلزم ان لا موجود سواه علی ما قالوا لا
موجود الا الله ولیس فی الوجود غیر الله قال فی فصل الخطاب
وکمال توحید این باشد که موجود نیست جز خدای عز وجل
وهمانا کوئی این محال ونا معقولست چه اسمان وزمین وملائکه
وکواکب وشیاطین وغیر ان همه موجودند جواب این شنو وبدانکه
اکر روز عید ملکی بصحرا شود با غلامان خویش وهمه را اسب وسلحی
وتجمل دهد که چنانکه خود دارد پس اکر کسی همه را بیند وکوید این همه
توانکرند ودر توانکری برابرند سخن وی راست نماید در حق کسی که
از سر این کار خبر ندارد اما کسی که از سر این کار خبر دارد داند که
این ملک این نعمت را بعاریه بایشان داده است وچون نماز عید
بکند باز خواهد ستد پس کوید توانکر نیست الا ملک بحقیقت
راست کفته باشد چه اضافت عاریة بمستعیر مجازیست وبحقیقه
مستعیر همان درویش است که بود وتوانکری بان مال مستعار از

از معیر منقطع نشود اکنون بدانکه وجود همه چیزها را عاریتست
واز ذات چیزها نیست بلکه از حق تعالی است ووجود حق تع ونفس
ذاتی است نه از جای دیکر بلکه هست بحقیقة ویست دیکر همه چیزها
هست نمایست در حق کسی که داند عاریت است پس انکه حقیقت
کارها بشناخت کل شیء هالک الا وجهه واعیان کنت از لا
وابدا نه انکه در وقت مخصوص چنین باشد بلکه همه چیزها در همه
وقتها از اینجا که ذات چیزهاست معدوم است اکر کسی این فهم
نکند معذور است که این باندازه هر فهمی نیست هذا کلام الصوفیة
الوجودیة وقد صرح سید المحققین فی حواشیه علی الشرح القدیم
للتجرید ان هذا طور وراء طور العقل وخروج من طور العقل فان
البدیهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقیقیا وانها ذوات
وحقایق مختلفة بالحقیقة دون الاعتبار فقط والذاهبون
الی تلک المقالة یدعون استنادها الی مکاشفاتهم ومشاهداتهم
وانه لا یمکن الوصول الیها بمباحث العقل ودلالته وهو معزول هناک
کالحس فی ادراک المعقولات واما المقیدون بدرجات العقل حکموا
بان ما شهد له العقل فمقبول وما شهد علیه فمردود وانه لا طور وراءه
فیزعمون ان تلک المشاهدات والمکاشفات علی تقدیر صحتها
ماولة بما یوافق العقل وهذا القدر من البیان مما یحتاج الیه
فی المقام کما لا یخفی علی اولی الافهام والله المسئول لنیل المرام
وحاصله ان اختلاف حقیقة الخلق وتعدده الحقیقی بدیهی فانکار
انکار البدیهة لعقل العقلاء واجاب عنه بعضهم بان الحکم

بهذين مسلم واما صدور هذا الحكم من بديهتنا فلا نسلمه لجواز
ان يكون مصدر هذا الحكم هو الوهم فتخصيصه ببديهتنا محض
التحكم مع ان السيد قدس سره قد سلم الكشف ولا حيث قال هذا
خروج عن طور العقل وصححه اخرا حيث قال هذا طور وراء
طور العقل ولا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون
المناظرات العقلية وانت خبير بانه قدس سره نقله من الصوفية
الا انه صححه وسلمه ثم لما كان مال هذا الكلام البحث ومرجعه الى ماهو
كمال التوحيد عند الصوفية يعني انه ليس في الوجود غير الله تعالى
ومن البين انه اذا ثبت هذا ثبت بطريق الاولى ماهو التوحيد عند
المتكلمين والحكماء عقب هذا البحث بحث التوحيد مع ان المتداول
في رسايلهم هكذا ايض لان التوحيد هو المقصود الاقصى والمطلب
الاعلى من اصول الدين وقد ورد في دعاء امير المؤمنين علي رضي
واسئلك بتوحيدك الذي فطرت عليه العقول واخذت به
المواثيق وارسلت به الرسل وانزلت به الكتب وجعلته اول فرايضك
ونهاية طاعتك فلم يقبل حسنة الا معه ولا مغفر سيئة الا بعده
فقال في وحدته تعالى والمراد القول في وحدته تع كما يأتي في بحث
الاتي بعيد ذلك وهذا طرز جديد في العنونة واعلم ان التوحيد
في اللغة هو التفريد يقال توحد برايه اي تفرد واما في الاصطلاح
فعلى المشهور انه اثبات صانع واحد للعالم وفي اصطلاح اهل التحقيق
هو تفريد ذات الحق تع عن جميع مكثرة باعتبار انطواء جميع الصفات
والافعال فيها وعلى طريق اهل التصوف هو تفريد الوجود المحض

من المصنف

على

على وجه ينطوي المبادي والترتيب في عظمته القيومية ومع عظمته
انه غير بعيد عن شيء من الاشياء ولو كان اصغر من مثقال ذرة
في الارض والسموات العلى محيطا بكل شيء حاضرا عند كل شيء قريبا
من كل شيء وهذا هو التوحيد الوجودي الذي عليه الكمل من اوليائه
وانبيائه عليهم الصلوة والسلام عند الصوفية الوجودية القائلين
بوحدة الوجود وانه ليس في الدار غيره ديار على ما مر انفا وقال بعض
المحققين ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ويعني
القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بعدم المسبوقية بالغير
فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات
القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة
انما يقولون بخلق افعال العباد لا فعالهم دون غيره من الاعراض و
الاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور
والقبايح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره
وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول
وايجادها النفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر
اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
لا غير فالمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي
تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة
والموجد للجسم كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لانك قد عرفت

ان المحققين من الفلاسفة قد صرحوا بنفي تعدد الخالق كما ذهب
اليه اهل السنة وقالوا لا مؤثر في الوجود الا الله كما قال بهمنيار
في تحصيله ان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما
هو بريء من كل عن وجه معنى ما بالقوة وهذا موضعه الاول لا غير
وقد صرح بمثل هذا الشيخ في شفائه والمحقق الطوسي في شرح اشاراته
والمط بالبحث ههنا من التوحيد عند المتكلمين والحكماء هو ما اتفق
عليه الكل من ائمة الكلام والحكمة وما مر انفا في خاتمة البحث
السابق من انه ليس في الوجود غير الله هو كمال التوحيد عند الصوفية
الوجودية والمتالهين من الحكماء ولما كان الواجب عند جمهور
المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة حقيقة موجودة معروضة للوجود
الزائد عليه مغايرة له بوجود خاص هو حصة من الوجود المطلق
المشترك معه في الخصوصية الحقيقة والماهية والوجود المطلق طبيعة
نوعية بالنسبة الى تلك الحصة على ما مر في تحقيق مذهب المتكلمين
في التمهيد وعند شيخهم اى شيخي المعتزلة والاشاعرة وهما ابو الحسن
الاشعري وابو الحسين البصري والحكماء وجودا خاصا هو فرد من
الوجود المطلق لا حصة منه ومخالف له ولسائر الوجودات الخاصة
بالحقيقة والماهية والوجود المطلق بالنسبة الى وجوده الخاص غيره
عرض عام على ما مر احتاجوا جواب لما في قوله لما كان في اثبات وحدانيته
ونفي الشريك عنه عن الواجب الوجود وفي خواص الالوهية
وحاصله انه ليس للواجب لذاته في الخارج الا فرد واحد الى حجج نقلية
وعقلية للمتكلمين كبرهان التمانع اعني قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله

لفسدتا

لفسدتا والمشهور بين المتاخرين انه اقناعي وقد جعله خاتم
المحققين الدواني في شرحه للعقائد العضدية وفي شرحه لخطبة
الطوالع برهانا وبراهين قطعية يقينية كما اوردها اى المتكلمين و
الحكماء وذلك الحجج والبراهين في كتبهم اى كتب المتكلمين والحكماء وذلك
لان الحقيقة الموجودة بذاته بوجود خاص ونفس الوجود الخاص الموجود
بذاته القائم بنفسه المقوم لغيره يمكن ان يكون متعددا ويكون للواجب
فردان واكثر في نظر العقل فلا بد لاثبات امتناع تعدد افراده وانه ليس
له الا فرد واحد الى الحجج والبراهين اما المتكلمون فالمشهور عندهم فيه
برهان التمانع ويمكن تقريره بوجوه احدها لو وجد الهان فان اراد احدهما
حركة زيد والاخر سكون فان حصل مرادهما يلزم الجمع بين المتنافيين
وان لم يحصل مرادهما فاما ان لا يحصل مراد شيء منهما اصلا ولا يحصل
مراد احدهما فقط وايا ما كان لكان كل واحد منهما عاجزا كان احدهما
عاجزا لا محالة والعاجز لا يصلح للالهية فاذن الاله واحد واعترض
عليه بان الحكم انما يلزم من المجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم من
استحالة الكل استحالة الجزء الا بدليل واجيب عنه بان اختلاف
الارادة على الوجه المذكور امر ممكن مع وجود الالهين قطعا والالزم
العجز بيانه انه لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين
فلا يخ اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني
يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاول ضرورة انه ممكن
في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع
احد الامرين اجتماع المتنافيين او العجز والالزم امكان احدهما او امكان

كذا ذكره المتاخرون وهو المقصود من كلام الحكماء
وقد اعترض عليه السيد المحقق الشريف بانه
غير لازم اذ لو كان فرد الواجب المطلق عند الحكماء
كان الوجود موجودا في الخارج عندهم [illegible]
كما نقض عن الشيخ والفارابي لان [illegible]
وقد بحث لان [illegible]
القوم من الكلي [illegible]
لو كان ذاتيا [illegible]
ما قالوا في تعريف الخارج [illegible]
بحانه [illegible] والعرضي فافهم
[illegible] والبرهان على
هذا النظر [illegible]
فكتب القوم [illegible]
فيه بحث لان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود وقد
علمت براهين قاطعة ان شاء الله تعالى

وامكان المحال كالمحال محال واما الحكماء فقد قالوا انه تعالى واحد
لانه لوكان اثنين لاشتركا فى وجوب الوجود الذى هو نفس الماهية
فكانا مشتركين فى الماهية ولابد من امتياز احدهما عن الاخر بالتعين
والا لما كان اثنين وانه مح لانه يستلزم تركب كل منهما عن نفس الماهية
والتعين وانه مح لان كل مركب ممكن اولانه يلزم ان يكون الواجب
فى وجوده محتاجا الى تعينه الذى هو غيره فيكون ممكنا ورد بان
اللازم ان يكون الواجب فى امتيازه عن غيره محتاجا الى تعينه وليس
يلزم من ذلك ان يكون ممكنا واجيب عنها بان الوجود لا يعرض الا للمعين
من حيث هو معين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب
تعين زائد على ذاته وحقيقته يكون فى وجوده محتاجا الى ذلك الزائد
بناء على ذلك فيندفع المنع ولابد من التامل فى المبنى عليه دفعه هل
هو ضرورى ام لا اذ لم يبرهن بشئ كذا فى حاشية شرح العين وقال
الامام فى المباحث المشرقية لا نساعد على ان الوجود بعد التشخص
بل التشخص بعد الوجود فان التشخص نعت ووصف لذلك الشئ
ووجود الوصف متاخر عن وجود الموصوف وللسائل ان يعود و
يقول ان الشئ انما يكون موجودا اذا كان متميزا عن غيره منفردا
بذاته ويكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة عقلية او حسية
وما لم يكن كذلك لم يكن موجودا فاذن التشخص متقدم على الوجود
واما قولكم بان التشخص وصف فوجوده متاخر عن وجود الموصوف
فنقول هذا باطل بالوجود ثم قال فنقول ان الوجود والتميز ليس
لاحدهما مزية على الاخر فى التقدم الذاتى والسبق الطبيعى انتهى

علم

كلامه وعلى هذا يتم الدفع ايض فتامل واقول ههنا برهان قوي
على وحدانيته تع وهو ان الواجب لذاته واحد لان ذاته تقتضى الوحدة
وكلما كان ذاته تقتضى الوحدة فهو واحد فواجب الوجود واحد
اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان ذاته يقتضى وجوده لا وجوده
لذاته وكلما كان وجوده لذاته فتعينه لذاته لان التعين لا ينفك عن
الوجود ان لم يدعى تقدمه على الوجود وكلما كان ذاته يقتضى تعينه
فهو واحد بمقتضى ذاته فواجب الوجود يقتضى الوحدة لذاته
فيكون واحدا وهو المط فليفهم فانه برهان قوى عند المحققين
من العرفاء والحكماء قال الشيخ فى تعليقاته السبب فى ان يكون واجب
الوجود واحدا هو ان الذى به يتشخص اما ان يكون ذاته علته واما
ان يكون غير ذاته علته فان كان ذاته علته لم يصح ان يتكثر اشخاصه
لانا اذا قلنا يقول ذاته علة تشخصه كانا نقول تشخصيته فى ذاته فيكون
ذاته وشخصيته شيئا واحدا واما ان يتكثر بصفات مختلفة فيكون
تلك الصفات علة لوجود تلك الاشخاص فيكون وجوده الشخصى
متعلقا بعلة وواجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون واجب الوجود
بغيره انتهى واورد ابن كمونة فى بعض تصانيفه ان البرهان الذى ذكره
انما يدل على امتناع تعدد الواجب لذاته مع اتحاد الماهية واما
اذا اختلفت فلا بد له من بيان وبرهان اخر ولم اظفر به الى الان
انتهى ولا يخفى انه يمكن ايراده على هذا البرهان الذى ذكره الشيخ
وعلى ما نقلنا من الحكماء ايض وجوابه ان وجوب الوجود يجب ان
يكون نفس حقيقة الواجب فلا يجوز ان يختلف الواجبان بالماهية

لان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا لهما والا لزم تركب
الواجب ولا خارجا عنهما والا لكان ممكنين لما مر في اثبات ان
وجوده عينه فتعين ان يكون طبيعة نوعية بالنسبة الى الواجب فلا
يجوز اختلافهما حقيقة مع ان ههنا دليلا يدل على امتناع تعدده
بالحقيقة والماهية ايض وهو ان الواجب لذاته اما ان يكون تعدده
وتكثره واجبا او ممكنا او ممتنعا والاولان باطلان فتعين الثالث
وهو المط اما بطلان الاول فلان كما كان ذاته تقتضي الكثرة لا يوجد
منه الواحد فلا يوجد منه الكثير واما الثاني فلان الامكان ابعد الاشيا
عن الواجب لذاته ولهذا نفوا الحكماء القدرة بمعنى امكان الفعل
والترك عنه تعالى فتعين الثالث وهو المط والتحقيق ان براهينهم
في توحيده تع مختلفة بعضها يفيد التوحيد بنفي الافراد الموافقة
في الحقيقة والماهية وبعضها يفيد التوحيد بنفي الافراد مطلقا
منها ان الواجب بذاته معنى وحداني لا تقتضي بذاته التكثر وهو ظ
وكل معنى وحداني لا تقتضي بذاته التكثر لا يتعدد افراده سواء كانت
افرادا مختلفة الحقيقة او متفقة الا بسبب فيكون كل فرد منه
محتاجا الى سبب في وجوده الشخصي فيكون ممكنا لا واجبا هف
والى هذا اشار الشيخ في تعليقاته حيث قال ان المعنى الكلي لا يتعين
شيئا واحدا من جملة ما هو كلية الا بعلة فكان ممكن الوجود لا
واجبه فاذن معنى واجب الوجود ليس من الامور العامة هذا كلامه ولا
شك انه بعينه ما ذكرنا وقال الشيخ ايض في تعليقاته واجب الوجود لذاته
يقتضي لذاته ان يكون واحدا فلا يكون قابلا للكثرة اصلا اذ لا سبب له

في وجوده ولا في صفاته ولا في لوازمه فهو واجب من جميع جهاته
هذا كلامه ولا يخفى انه اقوى براهينهم لان مداره على ان ذات الواجب
لذاته يقتضي الوحدة ولا شك ان برهانا كان مداره على ان ثبوت المحمول
للموضوع لذات الموضوع اقوى من برهان ليس مداره على ذلك ولله
الحمد على ما اعطانا من النعم بوسيلة رسول شفيع الامم وآله
مصابيح الظلم صلعم واما الصوفية القائلون بوحدة الوجود
فيه تنبيه لطيف على المط اعني عدم احتياج الصوفية القائلين
بوحدة الوجود الى برهان ودليل على توحيده تع كما لا يخفى وتوضيحه
ان الوجود عندهم كامر جزئي حقيقي هو الواجب تع وما سواه لا شم
رايحة الوجود اصلا لا ازلا ولا ابدا فلم يكن له في الوجود وجود وهو
المط فلما ظهر عندهم بالكشف الصريح والذوق الصحيح ان حقيقة الوا
جب هو الوجود المطلق اي الكلي كما هو الظ من كلامه لم يحتاجوا الى
اقامة الدليل الى توحيده ونفي الشريك عنه عن الواجب في الوجوب
الذاتي وساير خواص الالوهية وانما قلت انهم لم يحتاجون اليه فانه
لا يمكن ان يتوهم فيه في الوجود المطلق الكلي اثنينية وتعدد من
غير ان يعتبر فيه تعين وتقييد وفيه بحث لان ذلك مسلم اذا كان
المراد من اطلاقه هو العموم والكلية فاشتراكه بين كثيرين اشتراك
الكلي بين جزئياته وقد ظهر انه راي بط عندهم والمراد عندهم من
اطلاقه عندهم احاطته وظهوره في الكل وحقيقة الواجب جزئي
حقيقي كما صرح به المص حيث قال ان ما يحكى من مكاشفاتهم كونه
جزئيا حقيقيا لا كليا كما هو المشهور منهم في الكتب فلا يتم انه لا

يمكن ان يتوهم فيه اثنينية وتعدد فانه يكون بعينه مذهب الحكماء
فكما احتاج الحكماء في اثبات توحيده الى بيان وبرهان فكذا الصوفية
الوجودية فالاولى ان يقال في بيان ذلك فما ظهر عندهم ان الوجود
حقيقة ليست الا حقيقة الواجب لذاته وما سواه اوهام وخيالات
ما شمت رايحة الوجود اصلاً الا انه ينعكس من نور الواجب شعاع
كشعاع الشمس على العالم فيترايا ان لما سواه وجوداً وليس كذلك
لم يحتاجوا الى اقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فانه
قد ثبت عندهم بالكشف الصريح انه ليس في الدار غيره ديار وانه لا
موجود سواه نعم فلم يحتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه
بالحجج والبراهين ولما كان لقايل ان يقول ان ذلك بط لانا نشاهد السما
والارض وساير الاجسام المحسوسة اشار الى جوابه وقال فكل
ما نشاهد كالسماء والارض ونتخيل من الجزئيات المحسوسة او
نتعقل من المعاني الكلية من المتعدد فهو الموجود اي ما يكون له
نسبة مجهولة الكيفية الى حضرة الوجود كان الشمس والحديد من
له نسبة الى الحديد والشمس فان الشمس واحد مع الشمس كثير متعدد
او الوجود الاضافي اي النسبي الذي هو من الامور الاعتبارية وهو
الوجود بمعنى الكون والحصول والثبوت فانه ليس من الموجود الخارجية
بل من المعقولات الثانية والمحمولات العقلية كما تقرر في العلوم العقلية
وانما كان الوجود اضافيا لان الوجود والعدم عبارتان عن ثبات
عين الشيء ونفيه ثم اذا ثبت عين الشيء او انتفى فقد يجوز عليهما
الاتصاف بالوجود والعدم وذلك بالنسبة والاضافة فيكون زيد

قال بعض المحققة لا فرق بين الوجود والموجود والعدم والمعدوم والامكان والممكن عند المحققين من الصوفية كما صرحوا به ومن فرق بينهما فذلك اعتبار محض لا يوافق ما في نفس الامر ه

الموجود

الموجود في عينه موجوداً في السوق معدوماً في الدار فلو كان الوجود
والعدم من الاوصاف التي يرجع الى الموجود كالسواد والبياض
لاستحال وصفه بهما معا بل اذا كان معدوما لم يكن موجوداً كما انه اذا
كان اسود لا يكون ابيض وقد صح وصفه بالوجود والعدم معاً
في زمانٍ واحدٍ هذا هو الوجود الاضافي والعدم مع ثبوت العين
فاذا صح انه ليس بصفة قائمة بموصوف ولا الموصوف معقول وحده
دون اضافة فثبت انه من باب الاضافة والنسب مطلقا مثل المشرق
والمغرب واليمين والشمال والامام والوراء اطلق عنان الفكر والنظر
حتى يظهر لك ان ما فهمه المتاخرون منهم المتكلمون من لفظ الوجود
واصطلحوا عليه حيث ذهبوا الى انه من الاعتبارات العقلية العارضة
للموجودات في العقل ليس من الوجود الحقيقي الذي هو اس قواعد
عقايد المحققين ومبنى معاقدهم في شيء ولا من الصفات الحقيقية
المختصة به بل هي من الاضافات التي لا دخل لها في حقيقة الوجود
اصلا هذا كلامه وقال القيصري وليس الوجود امراً اعتبارياً كما
قاله الظالمون علواً كبيراً لا الوجود المطلق الذي هو حقيقة الواجب
فانه واحد لا تعدد فيه اصلاً كما عرفت فيما سبق مراراً وفيه تامل
لان المص قدس سره سيصرح في اخر هذه الرسالة وصرح في شرح
النقش بان الوجود الاضافي ايض هو الوجود الحق سبحانه حيث
قال المص في شرح النقش الوجود العارض للكائنات المخلوقة ليس
بمغاير للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الا بنسب
واعتبارات كالظهور والتعدد الحاصل بالاقتران وقبول احكام

الاشتراك بالمظاهر فللوجود اعتباران احدهما من حيث كونه
وجودا فحسب وهو الحق وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب
ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود
بحت والاعتبار الاخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروقه انواره
على اعيان الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا
بالتعينات اللازمة لكل متعين من الاعيان الممكنة فان ذلك
التعين والتشخص خلقا وسوى وينضاف اليه سبحانه اذ ذاك
كل وصف ويسمى بكل اسم ويقبل كل حكم ويتقيد بكل رسم ويدرك
بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك بسريانه في كل شيء
بنوره الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح
والاجسام نعم يقابله اى الوجود المطلق العدم اى المطلق
وهو الممتنع الوجود لذاته ولم يذكره اعتمادا على ظهوره وهو ليس بشيء
وهو ظ فان قلت ان العدم المطلق انما هو مقابل الوجود النسبي
الاضافي الذى هو بمعنى الحصول والكون والثبوت الكلي لا الوجود
المطلق الذى هو حقيقة الواجب فانه قد مر مرارا في الشرح نقلا
عن حواشي المص وغيره ان الوجود مشترك لفظي عند الصوفية
الوجودية بين الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري وبين الوجود
الذى هو عين حقيقة الواجب تعالى قلنا قد مر ان المراد من العدم
المطلق المقابل للوجود الحق هو الممتنع لذاته والمقابل للوجود النسبي
هو العدم بمعنى اخر اعم منه بل بمعنى النفي المعبر عنه بالفارسية
بنيستي وهو عين الممتنع بالذات وليس منه في شيء كيف لا وقد

قال

قال خاتم المحققين الدواني في شرح رباعياته عدم نيز از مظاهر
وجود حقيقي است چنانچه امام حجة الاسلام در بعضى رسائل
ميفرمايد كه اصل همه كائنات فناست پس بر فنا همه رحم كردند
با يجاد چه فنا در اصل موجود نبود اول درجه وجود فنا احداث
فناست زيرا كه فناء كائنات قديم نيست فنا در اصل خود فانى
بود چون او را موجود كردند نام فنا بر وي نشست اگر فناي كائنات
را قديم دانيم با قدم بارى تعالى فنا را شريك كرده باشيم پس درست
شد كه فنا قديم نيست بلكه فنا محدث است پس فنا اصل كائنات
است در فناء خود محدث است نه قديم وخاك كه اصل جمادي
است در جمادي وموالي خود محدث است نه قديم انتهى قول
اهل سنت كه المعدوم ليس بشيء تا اينجا سخن امام است فتأمل في
المقام ولا بأس ان اشرنا الى شيء من اقوالهم في التوحيد ومراتبه فانه
المقصد الاقصى قال حجة الاسلام اول درجه توحيد گفتن لا
اله الا الله است بزبان ومنافقان اندرين شريكند واين درجه
نيز حرمتى است كه سعادت اين جهان بان حاصل ميشود تا مال
ودم وي معصوم مى ماند درجه دوم اعتقاد بمعنى اين كلمه است
بر سبيل تقليدى معرفت حقيقى وهمه عوام خلق بدين درجه رسيده
اند واين درجه بتحقيق نزديك تر است ونجاة هر دو جهانى ثمره وي است
چون تصديق جمله انبيا عليهم السلام بآن يار بود پس اهل نجاة
باشند اندران جهان نيز اگرچه بكمال سعادت اهل معرفت نرسند كه
معنى اين كلمه ببرهان محقق ايشان را مكشوف شود پس اين سه

درجهٔ متفاوتست اول درجهٔ صاحب مقال است دوم درجهٔ
صاحب عقیده است سیوم درجهٔ صاحب معرفت است
وازین هرسه هیچ یك صاحب حال نیست ارباب احوال دیگر
ند وارباب معارف واقوال دیگر درجهٔ چهارم انست که وی راهیچ
معبود نبود مگر یکی وهر کرا هوا بروی غالب بود معبود وی هوا
بود وهر که هوای وی زیردست وی بود بطوع وفرمان حق سبحانه
باشد وی را هم حال بود وهم قال واگر نه چنین بود از مقصود این
کلمه محروم ماند قال الله تعالی افرایت من اتخذ الهه هویه درجه
پنجم انست که در هیچ کار متبع هوا نه گردد نه بروفق شرع ونه برخلاف
شرع بلکه یك همت شود همه کارهای وی لله بود لا یتحرك الا الله
ولا یسکن الا الله ولا یسکت الا الله ولا یتکلم الا الله وهمچنین همه
احوال وی وتفاوت میان این درجه ودرجهٔ چهارم هم بسیارست
درجه ششم انست که در پیش نظر همه نظر وادراك وی نه نفس
ماند ونه هرچه در عالم است ونه دنیا ونه اخرت وخود را فراموش کند
وهرچه جز حق است سبحانه فراموش کند واز همه غایب شود وهمه
از وی غایب شوند نه وی ماند ونه عالم حق سبحانه ماند وبس قل الله
ثم ذرهم حال وی بود کل شیء هالك الا وجهه نقد وقت وی بود
واهل بصیرت این حال را الفناء فی التوحید خوانند بدان معنی
اگر بفناء خود التفات کند بدین التفات از حق سبحانه مشغول شود
وهر کسی طاقت فهم وادراك این ندارد بنداردکه این طامات است بی
حاصل وکمال توحید خود این است که میگوید ولیس فی الوجود غیر الله

تعالى هذا كلامه ولا يخفى انه بعينه هو ما سبق انه مذهب الصوفية
الوجودية وقد عرفت ما فيه وجوابه جعله الله تع يمينه وفضله
حالنا كما جعله حال الخواص من عباده بحق محمد واله وصلى الله
عليه واله وسلم ثم بعد الفراغ عن بيان توحيده ونفي الشريك
عنه بما هو اللايق بالمقام اراد ان يشير الى انه تع هو الاحد الواحد
والى انه له تع الاحدية والواحدية والى الفرق بينهما فقال ان الوجود
للحق سبحانه وحده غير زايد على ذاته قال الشيخ الرئيس في تعليقاته
الوحدة التي يوصف بها ليست هي شيئا يلحق ذاته بل هو معنى
سلبي لوجود وكذلك اللوازم التي يوصف بها وهي اي الوحدة
الغير الزايدة على ذاته اعتباره اي اعتبار الحق سبحانه وذاته تع
من حيث هو هو وهي اي وحدة الحق سبحانه ليست بهذا الاعتبار
اي اعتبار من حيث هو هو نعتا ووصفا زايدا للواحد بل عينه
وذلك لانه قد تقرر في العلوم الرسمية ان الماهية من حيث هي هي
ليست الا هي فلا يمكن ان يكون له تع معنى زايدا على ذاته بهذا الاعتبار
فلا يكون وحدته التي هي بهذا الاعتبار زايدا على ذاته وهو المطلوب
ولانه لو كانت وحدته زايدة على ذاته تعالى لكان الحق سبحانه في
كونه واحدا محتاجا الى ما يطلق عليه اسم الغير سواء كان هذا
الاطلاق بالحقيقة او بالاعتبار فلا يكون الغني بذاته غنيا
بذاته هف فيكون وحدته عين ذاته سبحانه وهي اي الوحدة بهذا
الاعتبار اعني من حيث هو هو المراد عند المحققين بالاحدية
الذاتية ووجهه ظاهر ومنها اي من الاحدية الذاتية او من وحدة

الحق سبحانه بنشئ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور اعنى
العددتين واختلف فى انها موجودان فى الخارج ام لا فقال
الشيخ الرئيس ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس
والاعتداد بقول من قال لا وجود له الا فى النفس نعم لو قال لا وجود
له مجردا عن المعدودات التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان
حقا فانه لا يتجرد عنها قايما بنفسه واما ان فى الموجودات اعداد
فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة
المقومة له وقال بعض المحققين ان الاعيان متصفة بالعدد لا
شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا
شك فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة للوجود العيني فتدبر
وهى اى وحدة الحق سبحانه اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات
سميت احدية هذا الاعتبار هل هو عين اعتباره من حيث هو هو او
غيره والظاهر هو الاول فلا يخ الكلام عن شايبة تكرار ولعل المراد
تمهيد وتوطية لبيان الواحدية واذا اعتبرت وحدة الحق سبحانه
مع ثبوتها اى ثبوت الاعتبارات سميت واحدية وتفصيل ذلك
وتوضيحه ان الاحدية المطلق للاحد انما هو بحسب الذات فقط من
غير اعتبار النسب اللاحقة اياها والواحد يطلق عليه باعتبار نسبته
الواحدة التى من الصفات الى عين تلك الذات ولذلك يلحق الواحد
نسبا غير متناهية كما يقال الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة وغير ذلك من النسب التى تلحقه باعتبار مراتب الاعداد
الغير المتناهية وبملاحظة هذا المعنى الذى فى الواحد سميت المرتبة

الالهية التى هى حضرة الاسماء والصفات فى اصطلاح ارباب
الكشف والشهود بالواحدية وسميت الذات الالهية التى جميع الصفات
الثبوتية عنها بالاحدية اذ ليس شيء منها زايداً على الذات فالوحدة
التى يتضمنها الاحد غير الوحدة التى يتضمنها الواحد فان الوحدة
الاحدية لا يمكن ان يكون زايداً على الذات الالهية لما مر من الدليل
فهى عين الذات الالهية واما الوحدة الواحدية فهى الوحدة الصفاتية
التى هى من وجه عينها ومن وجه غيرها فالحق سبحانه احد بالوحدة
الذاتية وواحد بالوحدة الصفاتية التى هى نسبة من النسب اللاحقة
للذات وبهذين الوحدتين يسمى الحق تع نفسه بالواحد الاحد
فتدبر وهتان الوحدتان مختصتان بالرحمن لان جميع ماسوى
الحق وحدته عارضية لا ذاتية فان طبايع العالم سواء كانت
كلية او جزئية من حيث هى هى ليست واحدة ولا كثيرة فوحدتها
عارضية فتعين ان يكون الوحدة الاحدية مختصة بالحق واما
الوحدة الواحدية فهى ايضاً مختصة به لانها وان كانت نسبة
من النسب عارضة للذات الالهية لكنها مطلقة لا تعين لها سوى
التعين الذى به يمتاز من غيرها من النسب وليس ذلك التعين له
كتعين الوحدة الجنسية والفصلية والنوعية والشخصية اذ
الثلاثة الاول وان كانت كلية مطلقة من وجه لكنها مقيدة من
وجه اخر والرابعة جزئية مقيدة فلا يليق بالجناب الالهى المطلق
عن كل قيد المقدس عن الجنسية والفصلية والنوعية والشخصية
ووحدتها وجزئيتها ليست خارجة عن هذه الانواع الاربعة

للوحدة فتعين ان الوحدة الالهية الاحدية والواحدية ليست
كالوحدات المنسوبة الى العالم والله الهادي كذا قاله بعض
المحققة في رسالته المعمولة في بيان وحدته تعالى وللبحث فيه
مجال واسع لانه جزئي حقيقي فوحدته وحدة شخصية جامع
التعينات كلها لا ينافي شيئا منها مع انها وحدة شخصية على
ما مر فتأمل ثم لما فرغ عن بحث التوحيد ووحدته تعالى بقدر ما يسع
في المقام شرع في البحث عن الصفات والبحث عنها اما بوجه عام
شامل للصفات كلها كالبحث عنها في انها هل هي عين ذاته تعالى
او زائدة عليه او بوجه يختص بصفة صفة كالبحث عن كل منها
بخصوصها فقدم الاول وقال القول الكلي الذي لا يختص بصفة
دون صفة في صفاته سبحانه جمع صفة وهي يطلق على المعنى
القائم بالموصوف وعلى مبادي المشتقات وعلى المشتقات
كالعلم والقدرة والعالم والقادر وعلى ما يحمل على الشيء بهو هو
سواء كان ذاتيا له او عرضيا وقد يختص بعرضي يحمل عليه مواطاة
وفي الحاشية قال المتكلمون الصفات على ثلثة اقسام حقيقية
محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي
عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير
في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم
الثاني فلا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى وانما نسبه
الى المتكلمين لان الحكماء لم يجوزوا ان يكون للواجب صفة حقيقية

وقيل الاسم هو الذات
حيثية من الحيثيات
والصفة هي حيثية
من الحيثيات
بها يكون
الاسم
اسما
ه
مـــ

محضة

من

محضة او ذات اضافة كما يأتي بعيد ذلك والمراد ههنا المتكلمين هم
الاشاعرة لان المعتزلة ايضا نافون للقسمين من الصفة له تعالى
كالفلاسفة فنقول لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب
بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت
صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول
والاخر والظاهر والباطن والقابض والباسط والخافض والرافع
ونحو ذلك وانما الخلاف في مبادي الصفات الثبوتية الحقيقية
مثل كونه عالما قادرا فذهبت الاشاعرة اي جمهورهم لان المحققين
من الاشاعرة ذهبوا الى العينية كالامام الغزالي والشيخ العربي
وكمشايخ اهل السنة حيث قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره
وذهبت الماتريدية الى انه تعالى عالم وله علم وكذا الباقي وقال اهل السنة
انه تعالى عالم وله علم من غير تقييد بانه زائد على ذاته وبالجملة ههنا خمسة
مذاهب الاول مذهب جمهور الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان لله
تعالى صفات موجودة في الخارج قديمة ازلية زائدة على ذاته تعالى
قائمة بها فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس
هو الحي والسميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض
وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا
في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدد
القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية
بل يقال قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة
بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة او حالة فيه لايهام التغاير

ولهذا لا ينكر احد من العقلاء
والحكماء ثبوت مثل
هذا الصفات
له تعالى

وفيه اشارة الى ان الخلاف
في العلم والقدرة والارادة
التي هي المبادي لا
في المشتقات
كما توهم بعضهم
مـــ

واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا فيه ان قولهم ان
قولهم عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة يوهم انه تعالى محتاج في
علمه تعالى بالاشياء الى العلم لان الباء في قولهم عالم بعلم اما للآلة
او للسببية وكل منهما موهم لاحتياج الذات في العالمية والقادرية
والمريدية الى العلم والقدرة والارادة التي هي عند جمهور الاشعرية
غير الذات وح يلزم من قولهم وعبارتهم توهم احتياج الذات
في الكمال الى هذه الاشياء ولهذا عدلت الماتريدية عن هذه العبارة
وقال هو عالم وله علم هو قادر وله قدرة هو مريد وله ارادة فانه
لا يوهم احتياج الذات الى هذه الاشياء في الكمال وعبارتهم هذه
توهم المغايرة ولهذا عدل الشيخ المنصور الماتريدية عنه وقال انه تع
عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته واحتجوا عليه بوجوه كلها ضعيفة
مدخولة كما بين ذلك في المواقف وشرحه واقواها ما قاله بعض
المحققين ان كون الذات نفس المتعلق الذي هو العلم والقدرة
مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما
هو عالم وقادر فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة
وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه لا يفيدك تسمية بالتعلق
لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية
فلا بد من القول بكونها نفس الذات فتعود المحذورات او وراء الذات
فثبت المط والحاصل انه لا نزاع في انه تع عالم قادر حي ونحو ذلك هذه
الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها

اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني
والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه
المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر
ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها
فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم
بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرفعون راسا بل يباهون بنفي الصفات
ويعدون اثباتها من الجهلات وفيه بحث اما اولا فلان كون معنى
المشتقات اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق غير م فان صدق المشتق
على شيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق وان كان عرف اللغة يوهم
ذلك حتى فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق
منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد انما هو بسبب كون
الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق المشمس
على الماء مستند الى نسبته الى الشمس لتسخنه بسبب مقابلتها واما
ثانيا فلانا لا نم انه لا معنى للعلم سوى ادراك المعاني فان ذلك انما هو
في اللغة وحقيقته عند الحكماء هي الصورة المجردة وربما يكون جوهرا
كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات
بذواتها بل ربما يكون عين الواجب تع كعلمه تعالى بذاته فلا يلزم من
صدق العالم والقادر ونحوهما ثبوت هذه المعاني له تعالى ولا نم
ان الخلو من هذه المعاني نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر وانما يلزم
ذلك لو لم يثبت له تع نتايج هذه الصفات وثمراتها من الذات وحدها
كما هو عند الحكماء وليس كذلك فان مذهب الحكماء القائلين بانها

وفيه بحث لانا لا نم ان العلم من الموجودات
الخارجية لا سيما عند الاشاعرة
كيف وهو عندهم من مقولة
الاضافة كما صرح به في المواقف
وشرحه وهي من الامور
الاعتبارية
فتامل
منه

فان
قلت ثبوت شيء لشيء
يقتضي ثبوت المثبت
كما يقتضي ثبوت المثبت
له فثبوت العلم لشيء
يقتضي ثبوت العالم في نفسه
وثبوته في نفسه ليس الا بقيامه
بالعالم قلت لانه لا نم انه يقتضي
ثبوت المثبت في نفسه في الخارج بل انما
يقتضي ثبوته في نفس الامر ولو سلم فلا نم
انه يقتضي ثبوته في الخارج بوجود
على حدة لم لا يجوز ان يكونا موجودين
بوجود واحد كما هو الظاهر من
كلام من قال انها هو ولا غيره
ولبعض المدققين
فيه بحث
فتامل في
المقام
فتدبر
منه

عين الذات يرجع اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتايجها
وثمراتها من الذات وحدها كما يصرح المص بعيد ذلك فلا يلزم شيء
مما ذكره من المحاذير فافهم ومذهب الحكماء والامامية والمعتزلة الى
ان صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء
عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما فى سائر
القضايا المتخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال
على بطلانه قلت ما ذكروه لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما
متحدان حقيقة كما تخيلته بل بمعنى ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء
عليك اذ لو كانت كافية فى انكشاف الاشياء عليك كانت المعلومات
منكشفة عليها ما دامت حاصلة اى فى جميع زمان وجودها بل يحتاج
فى ذلك الى صفة العلم التى يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا
يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار اى باعتبار
عبارة انه ينكشف عليه الاشياء حقيقة العلم كذا فى شرح المواقف
وفى بعض النسخ صفة العلم وكلاهما لا يخ عن قصور فى الظاهر و
توجيهه لا يخفى على الفطن وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة
بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما ان ذواتنا فهى اى ذاته بهذا الاعتبار
قدرة فان القدرة من الكيفيات النفسانية وعلى هذا التحقيق يكون
الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة اى الذات والصفات

وكذا

وكذا الصفات بعضها مع بعض بالاعتبار والمفهوم لان الذات
باعتبار انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم فان العلم ما به ينكشف
الاشياء وباعتبار انه مبداء التاثير قدرة وهكذا مرجعه اذا حقق
الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها
واحتجوا عليه بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا
لتلك الصفة لامتناع احتياج الله تع فى صفة الكمال الى غيره وقابلا
لها ايضا لقيامها بذاتها وهو بط كما بين فى موضعه وفيه بحث اما
اولا فلان بطلانه غير م قال الامام فى المباحث المشرقية والذى
يدل على جواز ان يكون الشيء الاحدى الذات فاعلا وقابلا ان
الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد بل
قد صرح الشيخ الرئيس فى تعليقاته جواز كون الاول تعالى هو القابل
والفاعل على ما نقلنا عبارته فى شرح الرسالتين للاستاد بن فدس سره
ويؤيده ما يأتى فى المتن فى بحث العلم من ان الشيخ الرئيس ذهب
فى الاشارات الى ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها فى
ذاته تع ولا شك انه مذهب الاشاعرة بعينه واما ثانيا فلان ما
ذكره فى توجيه مذهب الحكماء وتوضيحه لا ينطبق على مذهبهم فى
صفاته تعالى وذلك لانه قد تقرر عند الفلاسفة ان قدرته تعالى
وارادته وكذا حياته يرجع الى العلم كما صرح به الشيخ الرئيس فى مواضع
من تعليقاته وخيم المحققين الدوانى فى رسالته الجديدة وعلمه تعالى
بالاشياء عين ذاته بهذا المعنى الذى ذكره بل اختلف الحكماء فيه
اختلافا كثيرا حتى ذهب المحقق الطوسى الى ان علمه تعالى بالاشياء

عند المشائيين من الحكماء بصورها المرتسمة في العقل الاول
قال بعضهم بالمثل الافلاطونية وغيرها من المذاهب كما سياتي
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى في بحث العلم في خاصل الرسالة فلا
يتم ما ذكره في توجيه كلامهم فتامل في المقام فانه مما زل فيه الا
قدام قال الاستاد الدواني في شرحه على العقايد ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان
زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثاله لا يدرك الا بالكشف
ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات واقول سر ذلك
والله اعلم ان كنه صفاته تعالى غير معلوم للبشر كما ان كنه ذاته غير
معلوم لاحد ولا شك ان معرفة الزيادة والعينية يتوقف على
معرفة كنهها قال الامام حجة الاسلام ان قلت فاذا لم يعرف
حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفنا الاسماء والصفات
معرفة حقيقية قلنا هيهات ذلك لا يعرفه بالكمال والحقيقة الا
الله سبحانه فمن قال لم يعرف الله سبحانه الا الله فقد صدق واما
الصوفية فذهبوا ايضا الى انه ليس لله تعالى صفات موجودة في
الخارج قديمة قائمة بذاته تعالى زائدة عليه بل ان صفاته تعالى عين ذاته
بحسب الوجود الخارجي اي ليس في الخارج موجود هو الذات و
موجود اخر قائم به قياما خارجيا هو العلم وغيرها اي وصفاته
غير ذاته بحسب التعقل اي بالاعتبار والمفهوم كما ذكره في اخر
مذهب الحكماء وحاصله تغايرهما مفهوما واتحادهما عينا كما قال

الحكماء في الوجود وساير المفهومات الاعتبارية وفيه بحث اما
اولا فلانه انما يتم لو كانت صفاته تعالى امورا اعتبارية كما ذهب اليه
الصوفية والمعتزلة وهو مم والسند ظ واما ثانيا فلانه يستلزم
تكثرا في الذات في نفس الامر لان تصور العقل اذا لم يكن مطابقا
لما في نفس الامر كان جهلا وهو مستلزم لتصور الذات بغير ما يطا
بقها فلا يكون حاصلة على ما هي عليه وما يحيلها في نفس الامر ف
وبالجملة هذا البحث راجع الى تحقيق الامور الاعتبارية وصحة
مطابقتها مع الامور الخارجية فليلاحظ من هناك واما ثالثا
فلان كون هذا مذهب الصوفية غير مسلم كما ياتي بعيد ذلك نقل
مذهبهم من التعرف في التصوف واما رابعا فلان الظاهر من كلامه
قدس سره ان مذهب الصوفية في هذه المسئلة مخالف لمذهب الحكماء
وما يجيء في كلامه المنقول عن بعض الصوفية صريح في عدم المخالفة
بين الطائفتين في هذه المسئلة فلا تغفل فقال في التعرف اجمعوا
اي الصوفية والاولياء على ان لله تعالى صفات على الحقيقة هو بها
موصوف وانها ليست باجسام ولا باعراض ولا جواهر وان له
سبحانه سمعا وبصرا ووجها ويدا على الحقيقة ليس كالابصار
والايدي والوجوه واجمعوا انها ليست هي هو ولا غيره وليس
معنى اثباتها انه تعالى محتاج اليها وانه يفعل الاشياء بها ولكن معناها
نفي اضدادها فاثباتها في نفسها وانها قائمات به وليس معنى نفي
العلم والجهل فقط ولا معنى القدرة نفي العجز ولكن اثبات العلم والقدرة
ومن جعل صفة الله تعالى صفة له من غير ان يثبت لله تعالى صفة على

الحقيقة فهو كاذب عليه في الحقيقة وذاكر له بغير وصفه واجمعوا
انها لا تتغير وليس علمه قدرته ولا غير قدرته وكذلك جميع صفاته
من السمع والبصر والوجه واليد ليس سمعه بصره ولا غير بصره
كما انه ليس هي هو ولا غيره انتهى قال الشيخ اى المحقق العربي فانه
شيخ الصوفية الوجودية قوم ذهبوا الى نفي الصفات وهم الحكماء
فان مرجع مذهبهم كما مر الى نفي الصفات مع حصول نتايجها
وثمراتها من الذات وحدها وذوق الانبياء سلام الله تع عليهم
والاولياء يشهد بخلافه اى بخلاف نفي الصفات كما يظهر من ظاهر
الكتب السماوية لاسيما القرآن والاحاديث النبوية والاخبار المصطفوية
واما شهادة ذوق الاولياء بخلافه فلما مر مما في التعرف وهذا بعينه
مذهب المشايخ من اهل السنة فانهم ذهبوا كما هو المشهور
منهم ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره والحق ان مقصودهم منه
ليس الا ما هو مذهب الصوفية بعينه وموافق لمذهب الاشاعرة
على ما مر مفصلا فتذكر ولا يخفى الفرق بين مذهبهم ومذهب
الحكماء في صفاته تع وقوم اثبتوها اى الصفات الوجودية لله تع
وحكموا بمغايرتها لا شك ان القوم المثبتين للصفات هم الاشاعرة
واما حكمهم بالمغايرة حق المغايرة فغير مسلم كما مر واشتهر عنهم ان
صفاته تع لا هو ولا غيره وذلك كفر محض وشرك بحت اشارة
الى ما هو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين وهو انها لو
كانت زائدة على الذات اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها

من

من الكمالات وصدورها عنه تعالى بالقصد والاختيار والشروط
حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم
تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى
بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجاب عنه بعضهم وهو المشايخ
من اهل السنة ان صفاته تع لا هو ولا غيره فلا يلزم تعدد القدماء
ورد بانه رفع للنقيضين وجمعهما وواسطة بينهما ولا واسطة
بينهما واجيب عنه بان المراد من الغيرين ههنا هما اللذان يمكن
انفكاك احدهما من الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او
ذاتان ليس احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين
او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في
هذا التفسير بذلك واعترض عليه بانه مردود لان غايته انه مجرد
اصطلاح كما اعترف به المجيب والكلام في الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا
بمجرد الاصطلاح واجاب عنه بعضهم بان الحق ان مرادهم
انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناهما انهما
متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك
في الحمل ولما لم يكن المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرح بكون
التغاير بين الصفة والموصوف في الذهن والاتحاد في الخارج
ولا شك انه بعينه مذهب الصوفية على ما مر وفيه بحث لان
كلام المشايخ في صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة
والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا

المعترض هو الامام الرازي رحمه الله

المجيب هو القاضي عضد الدين رحمه الله تعالى في المواقف

من التغاير الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا كذا في شرح
المواقف وفيه بحث لانا سلمنا ان كلام المشايخ في مبادي المحمولات
ولكنهم يقولون ان مبادي المحمولات كالعلم والقدرة محمولة على
الذات بهو هو كان العالم محمول عليه بهو هو لان الذات والعلم
موجودان في الخارج بوجود واحد وليس ههنا هوية هو الذات
وهوية قائمة بها هو العلم والقدرة بل هويتهما في الخارج واحد
وكيف لا ونزاع المشايخ بقولهم لا غيره ليس الا مع جمهور الاشاعرة
القائلين بالغير المقابل للعين ردا على الحكماء القائلين بان الصفة
عين الذات والغير المقابل للعين ليس الا الغير بالمعنى الاعم اي الاثنين
فمراد المشايخ من قولهم لا غيره ليس الا نفي الغير الاعم كما حكم
صاحب المواقف وانت خبير بانه بعينه مذهب الحكماء والصوفية
فصح ان مذهب مشايخ السنة بعينه مذهب الصوفية والحكماء والمحققين
من الاشاعرة كالغزالي والمحقق الاعرابي ويؤيده ما قال امام الحرمين
ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ودلالة قاطعة سمعية
فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمعنى من
اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته تع لاتفاق الامة على ذلك
واجاب عنه جمهور الاشاعرة ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان
القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى
عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة
بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم
ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى

وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذواتا لكن جوزوا عليها الانتقال و
وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهية ثلثة فاين
هذا من القول بالله واحد له صفات نطق به كتابه وههنا جواب
اخر اقوى من قبل الاشاعرة يأتي بعد ذلك ان شاء الله تع وقال بعضهم
في الحاشية هو عين القضاة الهمداني قدس سره هذا وان كان فيه نوع من
التكرار لكنه حسن لما فيه من مزيد البيان كما لا يخفى على ذوي النهى
فان فيه تصريحا بالحكم على ان الفلاسفة مبتدعة في هذه المسئلة
وفيه بحث لما روي من امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انه قال
من كمال التوحيد نفي الصفات عنه من صار الى اثبات الذات ولم يثبت
الصفات كان جاهلا مبتدعا لان ذوق الانبياء سلام الله تع عليهم
والاولياء يشهد بخلافه قال بعض العرفاء في ترجمة العوارف اجماع
برانست كه هر صفتي از صفات الحق حقيقي است ثابته ومعنى متحقق
ومتميز از صفتي ديكر من حيث الصفة وعين من حيث الذات بخلاف
انچه معطله كويند كه معاني صفات مجرد نفي اضداد است يعني معنى
علم نفي جهلست ازوى ومعنى قدرت سلب عجز وعلى هذا تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال بعضهم معتزله وفلاسفه
بچشم احول در جمال توحيد نكريستند ظلمة ديدن خودي خود بر
ايشان كمين كشاد در تيه حيرت سركشته شدند جمله صفات
را منكر شدند واورا سبحانه جز بسبب صفات صفة نكردند
كفتند ما موجوديم اورا موجود نتوان كفت ما قادريم اورا قادر

لزم القول بذلك حينئذ تم الاقانيم جمع اقنوم وهي القدماء الثلثة على مذاهبهم الباطلة الله تع والعيسى ومريم

لعبد الرزاق القاشاني صاحب التاويلات

حكم شهاب الدين السهروردي

والزم

نتوان كفت ما عالميم او را عالم نتوان كفت اما معدوم وجاهل
وعاجز هم نيست وهمچنين در همه صفات واهل بصيرت را چندان
نور ظهور حق سبحانه در جان آشكارا شد كه ما سوى الله عز وجل
در شعاع ان نور مقدس ناچيز نمود همه صفات كمال ونعوت
جلال در حق او اثبات كردند كفتند عالم اوست بحقيقت همه
جاهلند قادر اوست بحقيقت ديكران همه عاجزاند موجود اوست
بحقيقت ديكران همه معدومند از عرش وتا فرش پيش نظر شهود
ايشان عدم صرف نمود در حال وجود ودرين مقام اقدام ب
بسيارست وزاى انچه كفته شد والله اعلم ومن صار الى اثبات
صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر اي قايل باثنين
من الهين والياء للنسبة الى الشيء وهو ضم واحد الى واحد ففتحت
النون وابدلت الياء واوا على غير القياس والقياس الشيء كما قيل في
ظبي ظبيي وانما نسبوا اليه لانهم يقولون بالاثنين وقد ينسب الشيء
الى الشيء بادنى ملابسة بينهما والثنوية طايفة ثلث كلهم زعموا ان
الصانع للعالم اثنان احدهما خير خالق الخير واسمه عند بعضهم النور
وعند بعضهم يزدان والاخر شرير خالق الشر والفساد كلها والاجسام
المضارة والسموم القاتلة والاجساد المستقذرة المنتنة واسمه عند
بعضهم الظلمة وعند بعضهم اهرمن لا وثني فانه لا يقول بوجود الهين
واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الهية وان اطلقوا
عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء سلام الله
عليهم والزهاد والملائكة والكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه

وهم من بين نوع الانسان ممتازون بهذا الراي الباطل بظواهر الفطرة السليمة كما حقق في موضعه

العبادة

العبادة ومع كفره جاهل اما الكفر فلما مر في شرح كلام الشيخ
واما الجهل فلانه اعتقد الامر على خلاف ما هو عليه في نفس الامر
فهو جاهل بالجهل المركب وقد عرفت توجيهه وجوابه انفا والاقوى
في الجواب من قبل الاشاعرة ما قال الامام الرازي في المطالب
العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف
وتحرير محل النزاع فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قايمة بذات
العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة
والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان
هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية
ليكون هناك امورا اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة
واما نحن فلا نثبت الا جوهر الذات والنسبة المسماة بالعالمية
وندعي انها امر زايد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم
من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف
بكونه عالما يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات
الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة فانه يصح
منه الفعل وقال في رعيته واعلم انا لا ندعي في هذه المسئلة
ازيد من ان المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم
من ذاته بل هو امر مغاير لذاته فان كان المعتزلي يساعدنا على هذا
القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف واعلم ان اكثر الناس
تخبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسئلة وتحقيق المقام
ان نقول ان كل من علم امرا من الامور فانه لا بد وان يحصل بين

بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون
العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذا
التعلق وعن نفس هذه الاضافة وندعي ان هذه الاضافة و
النسبة مغايرة لنفس الذوات والذات مع هذه المخصوصة
امران لا واحد وجماعة من الاصحاب يثبتوا امورا ثلثة الذات
والعلم وهو صفة حقيقية قايمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة
هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق فيكون هذا التعلق
حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم واما القاضي ابو بكر البقلاني
فظاهر كلامه مشعر باثبات امور رابعة الذات والعلم ثم العلم
يوجب العالمية وهذه امور ثلثة ثم ههنا خبط اخر وهو ان
يثبتوا هذه التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية وعلى هذا
التقدير يكون الحاصل هناك امورا رابعة واما ان يثبتوا التعلق
للعالمية وللعلم كان الحاصل هناك امور خمسة الذات والعلم
والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية واكثر من تقدمنا ما
ابحثوا عن هذه الفروق فلهذا بقيت مخبطة غير محصلة والذي
ندعيه ونقوله انه لابد من اثبات النسبة والاضافة وهي المسماة
بالعلم وبالشعور واما اثبات سائر الامور فذلك مما لا ندعيه
ولا نتعرض له هذا كلامه ولا شك ان القول بثبوت هذه الاضافة
والنسبة في العلم ومغايرتها لنفس الذات مما اتفق عليه المتكلمون
والحكماء انما النزاع في ان العلم هل هو عبارة عن نفس هذه الاضافة

ام لا كما حقق ذلك في موضعه وان العلم عند الاشاعرة لا سيما
الامام نفس هذه الاضافة بل قد ذهب الشيخ الرئيس ايضا الى
ذلك في بعض تصانيفه والاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج
عند الحكماء ايضا واذا كان كذلك فلا خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة
والحكماء في نفي الصفات الحقيقية موجودة في الخارج عنه تعالى وانه
ليس له تع صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لان الزائد ليس
الا هذه الاضافة وهي من الامور الاعتبارية فلا يلزم على الاشاعرة
في دعوى زيادة صفاته تعالى على ذاته تع القول بتعدد القدماء
حتى يلزم كفرهم وتكفيرهم حاشاهم عن ذلك وقال المحقق التفتازاني
وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع
ههنا يميل الى الاعتزال وكلامه في اول تفسيره الكبير صريح في تابيد
مذهب المعتزلة في كون صفاته تع ليست زائدة على ذاته تع قايمة
لانها راجعة الى اضافات وسلوب وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون
العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية
العقول لو كان كونه عالما قادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت
المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود
المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد
الا بايجاد الله تع المتوقف على كونه عالما قادرا هذا كلامه والجواب
عنه انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وتصريح الا
مام بذلك في بعض تصانيفه لا يقدح في المقصود لانه قد اختار
كونه نفس الاضافة في اكثر تصانيفه واستدل عليه ببراهين قوية

واما الجواب عما ذكر فی بيانه فهو ما ذكره شارح المواقف حيث قال
واما الاشكال عليه فی العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع
عنه اما باختيار الوجود الذهنی كما ذهب اليه الامام الرازی فی المباحث
المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما
عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة يتوقف على امتياز الذی
لا يتوقف على وجود المتمايزين لا فی الخارج ولا فی الذهن وانما
اطنبنا الكلام فی المقام لانه بلغ الامر فيه الى تكفير جماهير
اهل الاسلام فلا بد من الذب عنهم وما ذلك الفضل لعظيم
الامن بانجار مدينة العلم وبابه صلعم وقال ايضا ای هذا لبعض
من العرفاء وهو عين القضاة الهمدانی قدس سره مشيرا الى برهان
انفق عليه الصوفية الوجودية والحكماء على ان صفاته تعالى
ليس زايدا على ذاته ذواتا ناقصة وانما تكملها الصفات فاما ذات
الله تعالى فهی كاملة لا تحتاج فی شیء من كمالاته الى شیء سواء
كان صفة له تع او غيرها اذ كل ما يحتاج فی شیء من الاشياء ای
شیء كان كما هو لط الى شیء كذلك فهو ناقص هذه الكلية غير
بين ولا مبين كما يجیء تفصيله بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
والنقصان لا يليق بالواجب تع هذا مما اتفق عليه العقلاء و
العرفاء فذاته كافية للكل فی الكل هذا عايدا الى ما قال الفلاسفة
فی بيان هذه المسئلة الصفة الزايدة ان لم يكن كمالا يجب نفيها
عنه تعالى تنزيها عن النقصان وان كانت كمالا يلزم استكماله
بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب

ای الغفلة عن امثال هذه المضايق الذی ضل فی تيه حيرته اجلة الحكماء والفضلاء

عنه

عنه بانا لا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشية عن
الذات دايمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال وقال المص قدس سره
فی شرح الفصوص ان للحق سبحانه كمالين ذاتيا واسمائيا وامتناع
استكماله بالغير انما هو فی الكمال الذاتی لا الاسمائی فان ظهور
اثار الاسماء يمتنع بدون المظاهر الكونية هذا كلامه وبه وبالجواب
الاول يندفع البحث فی قوله فهی لا يحتاج فی شیء الى شیء وفی
دليله ايضا عنی قوله اذ كل ما يحتاج الخ فتفكر فيه وههنا
بحث اخر وهو ان هذا الكلام بعينه مذهب الحكماء النافين
للصفات الزايدة مطلقا على ما مر فی تحقيق مذهبهم كما يدل
عليه قوله فهی ای ذات الواجب تع بالنسبة الى المعلومات
علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة
فانه بعينه ما مر فی تحقيقه مذهب الحكماء مع انك قد عرفت
مما نقلناه لك من كتب الصوفية ان مذهبهم فی هذه المسئلة
يخالف لمذهب الحكماء والمعتزلة وبعد التنزل عن جميع ذلك
فنقول بعد تسليم هذا الكلام لا يلزم نفی الصفات عنه تعالى
لما مر من كلام بعض العرفاء من ان ليس معنى اثباتها انه تعالى
محتاج اليها وانه يفعل الاشياء بها ولكن معناها نفی اضدادها
واثباتها فی نفسها وانها قايمات به فتذكر وتدبر فانه من مزالق
اقدام الرجال من اولی العلم والكمال وفی الحاشية فصفاته
تعالى نسب واضافات تلحق الذات المتعالية لقياسها
الى متعلقاتها انتهى والمقصود منه دفع توهم لزوم الكثرة فی

ذاته تعالى بناءً على ما قال من انه بالنسبة الى المعلومات علم الخ
ولهذا قال وهي اى ذاته تع واحدة ليس فيها اثنينية وتكثر بوجه من
الوجوه قال الشيخ الرئيس فى تعليقاته ويجب ان يعقل انه واجب
الوجود وانه مبدأ وانه غاية وانه فاعل وانه كذا وانه كذا معنى واحد
لانه ليس هناك كثرة وانما يعرض ذلك بحسب الاعتبارات وقال
الشيخ ايض فيها الاول لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد
من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون
قدرته حياته وحياته قدرته ويكونان واحداً فهو حي من حيث
هو قادر وقادر من حيث هو حيّ وكذلك سائر صفاته تعالى
هذا كلامه ولا يخفى وقعه ونفعه فى المقام وقال فى شرح الا
شراق ومما يجب ان يعلم ويحقق انه لا يجوز ان يلحق للواجب
اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هي المبدأية يصح جميع الاضافات كالرازقية ونحوها ولا
سلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب
الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما
كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال وهذا مما استفدته
من المص فى غير هذا الكتاب ولم اجده فى كلام غيره هذا كلام شرح
الاشراق وقال الشيخ الرئيس فى تعليقاته هذه السلوب والا
ضافات لا يتكثر بها الذات فان الاضافة معنى عقلي لا وجود له
فى ذات الشيء والنفي والسلب معانٍ عدمية بل رفع الصفات

عن الشيء انتهى ولا يخفى عليك ان كلام الشيخ وشرح الاشراق
لا يفيد شيء منهما نفي الحيثيات المختلفة فيه تعالى كما لا يخفى
فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ولما فرغ عن القول
الكلى شرع فى الاقوال المختصة بكل واحد منها فقدم البحث
عن علمه تعالى وقال فى علمه تع اى القول فى علمه تع انية وكيفية
وذلك لان العالم عند بعضهم امام الائمة من الاسماء الالهية
لانه اشرف مما سواه قال المص قدس سره فى حاشية شرح المنتقش
فى اصطلاحات الكاشي جعلوا الحيّ امام الائمة لتقدمه على العالم
بالذات لان الحيوة شرط العالم والشرط مقدم على المشروط
طبعاً وعندى ان العالم اولى بذلك لان الامامة امر نسبي
يقتضي بعد الذي قام به معلوماً والحيوة لا يقتضي غير الحي فهو
عين الذات غير مقتضية للنسبة واما كون العلم اشرف منها
فظ ولهذا قالوا ان العلم هو اول ما يتعين به الذات دون الحي
لانه فى كونه حياً غير مقتضى للنسبة كالموجود والواجب ولا يلزم
من التقدم بالطبع الامامة الا ترى ان المزاج المعتدل للبدن
شرط للحياة ولا شك ان الحيوة متقدمة عليه بالشرف انتهى
كلامه ولا يخفى عليك انه متى جعل العالم امام الائمة يكون امامته
بالنسبة الى سائر الاسماء بالنسبة الى المعلوم فكذا امامة الحي
انما يكون بالنسبة اليها فلا يقدح فى امامته عدم اقتضاء
صفة الحيوة غير الحي فلو اكتفى فى اولوية العالم بالامامة يكون
المتقدم بالشرف انسب بها من المتقدم بالطبع لكان اولى

ولانه مرجع جميع صفاته
من القدرة والارادة وغير
ذلك كما مر وسياتى
تفصيله ان شاء
الله تعالى
منه عفى
عنه

انتهى كلام المص في تلك الحاشية الطبق واتفق الكل من
الحكماء والمليين على اثبات علمه تعالى بذاته تع وبصفاته تعالى
وبما سواه من مخلوقاته من الممكنات كلها كلياتها وجزئياتها
بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
والبرهان على علمه تعالى لجميع ما سواه على مذهب المتكلمين
هو انه فاعل بالارادة للكل كما يجي بعيد ذلك ان شاء الله تع
وكل فاعل وموجد للشيء بالارادة لا بد ان يتصور ذلك الشيء
ويعلمه لامتناع تحقق ارادة الشيء بدون العلم به على ما يحكم عليه
البديهة فهو تعالى عالم بجميع ما سواه وهو المط والبرهان على
علمه تعالى بذاته عند المتكلمين هو انه تع عالم بانه عالم بما عداه كما مر
انفا وكل من علم انه عالم بشيء فهو عالم بذاته وهو ضروري
يحكم عليه كل من له فطرة سليمة والبرهان الاخر على علمه تع
بذاته على مذهب المتكلمين انه تع حي كما يجي بعيد ذلك ان شاء
الله تع وكل حي يعلم ذاته وهو بديهي فهو تعالى يعلم ذاته وهو
المط والبرهان على علمه تعالى بذاته وبما سواه على مذهب الحكماء
هو انه تعالى مجرد كما بين في موضعه وكل مجرد فهو عالم بذاته وبما عداه
فهو تعالى عالم بما عداه وهو المط والكبرى عند صاحب المحاكمات
بديهي لا يحتاج الى بيان ونظري عند غيره وبينوه ببرهان
والبرهان الاخر على ذلك على مذهبهم هو انه تعالى يعلم ذاته
كما مر وذاته تعالى علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وهذه المقدمة بعد التنقيح والتجريد بديهي لا يحتاج الى مزيد بيان

الاشرذمة

الاشرذمة اي طائفة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبا بهم
فانهم يقولون انه لا يصح علمه تعالى بذاته ولا بغيره اصلا اما الاول
فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضي اثنينية
وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا تعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني
فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم باحد
المعلومين غير العلم بالاخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول
عن الاخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او
نفس الارتسام وصور الاشياء المختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات
كثرة الصور في الذات وهذه الصور معلولة له تعالى ضرورة امتناع
احتياج الواجب في صفاته الى الغير فيلزم كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا والجواب عن الاول ان اقتضاء الاضافة التغاير الذاتي بين
المضافين غير تم والسند ظ والتغاير الاعتباري م وهو غير كاف
فيما نحن فيه فان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير
كاف كما يظهر عليك في علمك بنفسك وفيه بحث لانه يلزم الدور
لان العلم في حاصله مشروط بالمغايرة التي جعلتموها سببا في تحقق
الاضافة فلو جعلتموها شرطا في العلم لزم الدور واجيب بان
الذات من حيث يصح انها معلومة مغايرة لها من حيث يصح
انها عالمة فلا دور وحاصله ان المغايرة التي هي شرط في العلم هي
المغايرة الحاصلة بالفعل واما المغايرة التي هي مشروطة بالعلم
فهي المغايرة بالقوة حتى يتحقق صدق جهتي المغايرة فلا يحصل

الدور واعترض عليه بلزوم كون بعض كالانه حاصلاً بالقوة وهو
محال ولا خلاص من الدور الا بالتزام هذا المح فلا يصح ان يكون علمه
بذاته بطريق الاضافة واقول يمكن الخلاص من الدور بلا التزام هذا
المح بما ذكره الشيخ في توجيه علم الشيء بذاته لكل شخص حقيقة و
شخصية وتلك الشخصية زائدة ابداً على الماهية ثم ان كانت الحقيقة
مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص
والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع
الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر
من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من
حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافة
المعلومية الى تلك الحقيقة وهذا احسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع
كذا في المباحث المشرقية للامام الرازي وانت خبير بانه يمكن اجراؤه
في الواجب اذا كان تشخصه عين حقيقته بالتغاير الاعتباري
كما مر في بحث انه الوجود المطلق فتذكر وتدبر قال الشيخ في تعليقاته
وكون ذات الباري عاقلاً ومعقولاً لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار
واحد لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ولا يجوز
ان يحصل حقيقة الشيء مرتين كالعلم فلا يجوز ان يكون الذات
اثنين كما اذا عقلت انا معنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي
فيكون هناك اثنينية ذاتي العاقلة وذاته المعقولة هذا كلامه
وبالجملة الجواب عن الاول ظ لا اشكال فيه انما الاشكال في الجواب

عن

عن الثاني فانه داء عضال تحير في تيه مغاوزه عقول الحكماء
كما يجيء تفصيله ان شاء الله تعالى وفي تخصيص القدماء من
الفلاسفة بهذا الاستثناء بحث فان الصوفية ايض ذهبوا
الى انه تع لا يعلم ذاته من حيث الاطلاق كما قال المص قدس سره
في شرح النقش الهوية الذاتية مطلقة بالاطلاق الحقيقي وهو
تقتضي بحقيقتها ان لا يعلم ولا يحاط وحقيقة العلم الاحاطة
بالمعلوم وكشفه على سبيل التمييز عن غيره فحقيقة العلم لا يتعلق
بها اذ حقيقة الذات يقتضي ان لا يعلم والشيء اذا اقتضى امراً
لذاته فانه لا يزال عليه ما دامت ذاته وليس في قوة الحقيقة
العلمية ان يحيط بما يقتضي عدم الاحاطة به لذاته لان العلم
سواء اضيف الى الحق او الى الخلق لا يخرجه الاضافة عن حقيقته
اذ الحقائق لا يتبدل والعلم على كل حال نسبة من نسب الذات
متميزة عن غيرها فلا يحيط بالذات الغير المحاطة والا لزم قلب
الحقائق وخرجت الذوات عن مقتضياتها الذاتية وذلك بين
البطلان فان قيل العلم الذاتي عين الذات فلا يكون من هذا الوجه
غيرها فلا يمتنع على العلم الذاتي الاحاطة بالذات قلنا فعلى هذا
لا يكون الاحاطة للنسبة العلمية من حيث هي كذلك بل يكون الا
حاطة للذات ومرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها من حيث
كونها نسبة من النسب الالهية عن الاحاطة بكنه الذات المطلقة
تعالت وتقدست فعلى كل تقدير الاحاطة بالذات المطلقة
نع فلا يعلم اصلاً هكذا قال الشيخ مؤيد الدين الجندي في شرحه

لفصوص الحكم وقال ختم المحققين الدوانى بعد بسط فى الكلام
وازين تفصيل معلوم شد كه ذات حق تعالى در همه مراتب عالم است
بخود وآنچه بعضى از سالكان مسالك تحقيق را اشتباه شده
كه چون در آن مرتبه نسبت تماما مستهلك اند پس علم بذات در آن
مرتبه نباشد بنا بر آنكه علم نسبت است يا مستلزم نسبت
بغايت ضعيف است ومستلزم امرى شنيع كه سلب علم بذات
از حضرت حق سبحانه در مرتبه از مراتب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
هذا كلامه وقد ظهر مما نقلنا وجه البحث على المص قدس سره فى
هذا الاستثناء بحسب الظ فان تخصيص الشئ بالذكر لا يقتضى
نفى ما عداه وان كان المتبادر فى امثال هذا المقام هو الحصر وتحقيق
المقام يأتى بعيد ذلك ان شاء الله تعالى ثم لما كان اشكل المباحث
فى علمه تعالى هو البحث عن كيفية علمه تعالى بما سواه فانه مما تحير
فيه العقلاء واضطرب عنده الانظار والاراء واختلف فيه
المذاهب والاهواء واعترفوا بالعجز عن تحقيقها حتى الشيخ الرئيس
مع علو شانه قد اعترف بالعجز فى هذا المقام فى شفائه توجه المص
قدس سره اليه اولا وقال ولما كان المتكلمون يعنى جمهور الاشاعرة
لا المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات يثبتون صفات زائدة
على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الامر فى تعلق علمه تعالى بالامور الخارجة
عن ذاته بصور مرتسمة فى ذاته تعالى مطابقة لها للامور الخارجة
بالمعنى المبين فى موضعه زائدة عليه على ذاته تعالى فان قلت عدم
الاشكال عليهم غير تام لان هذه الصور موجودات بوجود

علمى وهذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب وهو فاعل
مختار ولا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا
الوجود موجودا فى العلم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود الساير
ليتسلسل الوجودات او ينتهى الى الواجب وكلاهما مح قلت قد
سبق ان الواجب تع موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكان
علمه تعالى ليس صادرا عنه تع بالاختيار كذلك وجود الحوادث
فى علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها كذا قاله ختم
المحققين الدوانى وفيه تأمل لانه لزم ان لا يكون الايجاب نقصانا
فجاز ان يتصف البارى تع به بالقياس الى مصنوعاته ودعوى ان
الايجاب بالنسبة الى الصفة كمال وبالنسبة الى غيرها نقصانا فجاز
ان يتصفا البارى تعالى به بالقياس الى مصنوعاته ودعوى ان
الايجاب بالنسبة الى الصفات كمال وبالنسبة الى غيرها نقصان
غير بين ولا مبين فان قلت لو كان علمه تعالى صورا مرتسمة مطا
بقة لها لزم ان يكون الصور المرتسمة فى ذاته تعالى غير متناهية ضرورة
ان المعلومات غير متناهية وهو بط ببرهان التطبيق لا جار فى
الصور كما صرح به فى كتبهم قلت لا نم ان الصور المرتسمة المطابقة
لها يجب ان يكون غير متناهية بحسب المعلومات لجواز ان يكون
الاشياء الكثيرة معلومة بصورة واحدة مطابقة لها من جنبات
وجهات مختلفة لا بد لنفى ذلك من دليل والجى له ذلك وهو
علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما بين فى موضعه واما

واما الحكماء والمعتزلة ومن يحذو حذوهم من نفاة الصفات
فلما لم يثبتوها اي الصفات الزائدة على ذاته تع اشكل عليهم الامر
في تعلق علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته غاية الاشكال حتى
شكى مثل الشيخ الرئيس في الشفاء وفي كثير من كتبه عن صعوبة
هذه المسئلة وقال ان لم يدرك حقيقة علمه تعالى فلا باس لان
خطر العلم منا اضيق من ان يكون نع ذلك الجناب العالي مطمح
لاسيما في دار الغرور واضطرب كلامهم في هذا المقام اى في مقام
علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته تع فان كيفية علمه تع بالمو
جودات المتغايرة له المتغايرة من مطارح افكار اعاظم الحكماء
لما يلزم من المحاذير والمحالات على كل واحد من المذاهب والاقوال
كما سياتى بيانه ان شاء الله تع وما رأى احد من المحققين في كلام
احد منهم ما يفي لحل هذا المقام واما الاضطراب في كلام الشيخ
ههنا ففي وجهين احدهما في حقيقة العلم قال الامام في المباحث
المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث
بين وان يكون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة
في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم في مقولة
الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن
صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعلق الشيء لذاته ولغيره ليس
الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر
العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط
الذى بواجب الوجود ليس لا عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل

فيضانها

فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدء الخلاق للصور
المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة واجاب بعضهم
عنه بانه جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم في كل موضع
ما يحتاج اليه فيه وعليه تمييز عن الشيء الذى اريد تمييزه عنه
في هذا الكلام وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير
في كلامهم مثلا اذا اريد تميز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك
المثلث هو المضالع فيتميز به عنها بذلك ولم يتميز عن ساير المضلعات
كالمربع ونحوه وبعضهم بانه اشارة الى المذاهب المختلفة فيه
للحكماء فلا اضطراب في كلامه ولا يخفى ان كليهما ليس مما يسمن
ويغني من شيء وخلاف الظ والمتبادر من كلام ابن سينا و
ثانيهما انه صرح في مواضع من تعليقاته وشفائه بان علمه تعالى
بما عداه من الممكنات ليس بصور مرتسمة في ذاته تعالى وبالغ في
نفيه حيث قال في تعليقاته انه تعالى يعقل الاشياء بعللها
واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور هذه الاشياء
عنه اذ له تعالى اليها اضافة المبدئية لا بان يكون تلك فيه حتى
يكون صور الاشياء التي يعقلها منصورة في ذاته وكانها اجزاء
ذاته بل يفيض عنها صورها معقولة وفي موضع اخر منها هو
تع يعقل الاشياء لا على انها يحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل
على انها تصدر عن ذاته فان ذاته سببا لها هذا كلامه وهو صريح
في نفي القول في علمه تع بالصور المرتسمة في ذاته وقال الشيخ ايض
في تعليقاته العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس

يعني به ان تلك الذوات يحصل في النفس بل اثار منها ورسوم
وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري تعالى اذ هي معلولات
له وعلمه تعالى بها سبب وجودها ولا شك انه صرح في اثبات
ان علمه تع بما سواه بالصور المرتسمة في ذاته تع كما قال بذلك ايضا
في اشاراته وحاصل ما قال الشيخ في الاشارات ان الاول لما
عقل ذاته بذاته لا بصورة زايدة عليه كما في علمنا بنفوسنا وكان
ذاته علة للكثرة اي لما عداه من الموجودات الخ بلا واسطة او
بواسطة كما يجيء في اخر الرسالة مع شرحه ان شاء الله تعالى
بما لا مزيد عليه لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل الكثرة لذاته
لان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وهذه قاعدة
كلية عند الحكماء يبتني عليه كثير من احكامهم ومطالبهم
وللمتاخرين فيه ابحاث وانظار دقيقة وقال بعضهم لزوم
ذلك غيرم وانما يلزمه ذلك لو كانت الكثرة لازما بينا بمعنى الاخص
لذاته تع حتى يلزم من تعقل الملزوم تعقل لازمه البين بمعنى وهو
غير بين وسيظهر جوابه عليك فلا تغفل فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصورة الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه
والا لزم احتياج الواجب في صفته الذاتية الى غيره تع وهو مح
بديهة مترتبة ترتب المعلولات فهي اي صور الكثرة التي هي
معلولاته متاخرة عن ذاته تع لا تاخرا زمانيا حتى يلزم انفكاك
العلم عن ذاته تع بل تاخر المعلول عن العلة وهو تقدم بالذات
ولا مجال للاستحالة فيه وذاته تع ليست متقومة بتلك الصور

الكثيرة

الكثيرة بها لامتناع تقوم ذات العلة بالمعلول ولا بغيرها ضرورة
امتناع افتقار الواجب في ذاته وتقومها الى غيره تع عنه علوا
كبيرا وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
اياها فيه بحث لان من المبين ان تكثر الصفات الحقيقية القائمة
به ينافي وحدة الموصوف وحدة حقيقية لا تكثر ولا تعدد فيه
بوجه من الوجوه قال في شرح المواقف ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة
الى اثبتوا له تع صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا
من جميع جهاته عندهم سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة كالصور المرتسمة في ذات العاقل او مباينة لها لذات العلة
كالمعلول الاول بالنسبة اليه تعالى فاذن تقرر صور الكثرة المعلولة
في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثره اي تكثر ذات الواحد القائم بذاته والحاصل اي
حاصل ما قاله الشيخ ان واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المتقررة فيه هذا كلامه في الاشارات ولا شك انه
مناف لما صرح به في غيرها من تصانيفه فقد حصل الاضطراب
بين كلاميه كما قال وبعد اللتيا والتي فهذا احد المذاهب المعتبرة
عند الصوفية والمتكلمين وبعض الحكماء في علمه تع بما عداه واعترض
عليه على الشيخ او على حاصل ما قاله في الاشارات وهو احد المذاهب
المنصورة في علمه تعالى بما عداه الشارح المحقق الطوسي بانه لا
شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته وارتسام صورها
فيه قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا قال الامام الرازي

اقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة
في مسئلتين من امهات المسائل احديهما ان البسيط لا يكون قابلاً
وفاعلاً معاً وههنا اعترف ان المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته
تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما
ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا السلوب
والاضافات وههنا اعترف بان لله تع صفات ثبوتية غير اضافية
والى هذا الثاني اشار بقوله وقول يكون الاول موصوفاً بصفات
غير اضافية ولا سلبية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان
الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول
صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان مذهبه ان
الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوي للجواهر
والكميات والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد اضافات
فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات ه
الحقيقية انتهى كلام الامام والبحث فيه مجال ويمكن ان يجاب
عن اعتراض المحقق بان الشيخ قد صرح في التعليقات بجواز الامرين
فيه تعالى حيث قال ولا يصح ايضا ان يكون فيها صفات مختلفة فانه
لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان فيه كما ذكر وان كانت تلك
الصفات عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب
من خارج فيكون واجب الوجود قابلاً له ولا يصح ان يكون واجب الوجود
لذاته قابلاً لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك
العوارض حيث وجود فيه لذاته فيكون اذن هو قابلاً كما هو فاعل اللهم الا

ان

ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فح يكون ذاته موصوفة
بتلك الصفات لا لان تلك الصفات موجودة فيه بل لانها هو
وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من
خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد
فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول
على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه استمر هذا المعنى فيه وهو
انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في جميع
البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك على
انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد
لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما فيه غير ما يكون اذ
هناك كثرة وثم وحدة وحقيقته انه يلزمه ذلك فيكون عنه وفيه
شيئاً واحداً وكل اللوازم هذا حكمها فان الوحدة في الاول هي عنه وفيه
لانها من لوازمه والوحدة في غيره واردة عليه من خارج فهي فيه
لا عنه وهناك قابل وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد انتهى
كلامه ولا يخفى انه صريح في تجويز القولين من الشيخ ولا شك انه قول
بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً فيه
بحث لان المحال انما هو كونه تع محلاً لها بحسب الوجود العقلي لمعلولاته
الممكنة فليس الحج بل هو موافق لما ذهب اليه الشيخ في تعليقاته ولا شك
في انه قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وفيه ما فيه لان الحج هو كونه
غير مباين له بحسب وجوده العيني واما كونه غير مباين له بحسب الوجود
العقلي فاستحالته غير م وكذا مخالفته لما هو الظ من مذهب الحكماء فان

القايلين بان العلم الرباني بالصور يقولون بان صور جميع الموجودات
في ذاته تعالى مع مباينة ذواتها لذاته المقدسة وان كان الحق ان جميع
الموجودات الممكنة غير داخلة في ذاته ولا مباينة لذاته كما قال الصوفي
لا بون ولا صلة ولا شك في انه قول بانه تع لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه وفيه ما فيه لان تلك الامور انما تكون
حالة في ذاته بسبب نفس ذاته وبمجرد اقتضائه من غير مدخلية لغيره
فيه فاستحالته غيرهم فافهم الى غير ذلك مما يخالف الظ من مذهب
الحكماء راعى فيه غاية الاحتياط حيث قيد المخالفة بالظ ولم يحكم بمخالفة
لما هو التحقيق من مذهبهم ولم يحكم ايض باستحالته لما نبهنا عليه
من الابحاث والقدماء القايلون بنفي العلم عنه تع كما مر في صدد
المبحث مع الدليل وجوابه وظني ان القدماء من الحكماء لم يقولوا
بنفي العلم عنه تعالى للاشياء على ما ذهب اليه الصوفية من ان ذاته
تع يقتضي ان لا يحاط به على ما نقلناه عن المحقق الجندي مع جوابه
فانهم كانوا متألهين كالصوفية وافلاطن القايل بان علمه تعالى بما
عداه بقيام الصور اي بالصور القايمة المعقولة بذواتها لا بذاته
تع لا يلزمه المحاذير المذكورة فانه ذهب الى ان علمه تعالى بما عداه بصور
مجردة غير قايمة بشيء بل هي قايمة بذاتها وهو المشهور بين الجمهور بالمثل
الافلاطونية وقد حكموا ببطلانه وقال الامام في المباحث المشرقية
قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو انه اشار
الى ان للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا يتغير ولا يتبدل
وقال ختم المحققين الدواني يمكن حمله على احتمال الذي ابداه

بعض

بعض المتأخرين من الفرق بين الحصول في العقل والقيام به
فيقال حينئذٍ مراده ان صور الممكنات حاصلة موجودة في علمه
الذي هو عين ذاته ولا يكون قايمة بذاته تع والدليل الذي ذكروه في
نفي المثل الافلاطونية انما يتم اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا
يخفى فيه بحث لان هذا الاحتمال انما يتمشى فيما كان شبحه ومثاله
قايماً بالعقل ونفس ماهيته حاصلةً في العقل بمعونة قيام شبحها
ومثاله قايماً بالعقل ولا شك ان هذه لا يتيسر فيما نحن فيه و
لهذا قال الاستاد نفسه في حواشيه القديمة على شرح التجريد
ان هذا الاحتمال جمع بين المذهبين اعني ان الحاصل في العقل
من الاشياء بل هو شبحها ومثالها كما ذهب اليه القايلون بالشبح
بالمثال ونفس ماهيتها وحقيقتها كما ذهب اليه المحققون وايض
على ما ذكره الفارابي يرجع قوله الى ان علمه تعالى بالاشياء بالوجه
الكلي المصون عن التغير والتبدل كالعلم بقعود زيد وقيامه
ولا يجدي نفعاً فيما نحن فيه والمشاؤن القايلون بان علمه تعالى
بما عداه بصور يتحد مع العاقل كما قال باتحاد العاقل والمعقول
فلا يلزم بشيء مما ذكره مما يخالف الظ من مذهب الحكماء وفي
نسبة هذا المذهب الى المشائين نظر وقال الامام في المباحث
المشرقية واعلم ان الشيخ في جميع كتبه مصر على ابطال الاتحاد
الا في كتاب المبدأ والمعاد فانه صرح هنالك بان التعقل انما يكون
باتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندنا وحاول بيان
ان واجب الوجود عاقل واورد الامام عبارته بطولها وانما ذكرناها

وقيل مراد افلاطن من ذلك اثبات
ارباب الاصنام النوعية فانه يقول
ان كل نوع من الانواع الجسمانية
وكيفياتها له رب نوع هو عقل مجرد
قايم بذاته فالعقول من كل نوع هو
ذلك العقل القايم بذاته لا ان
المعقول صورة عرضية ومثال قا
يم بذاته كما توهم المحقق فافهم

رومًا للاختصار وقال الشيخ فى تعليقاته واما ما يقال انا اذا
عقلنا شيئاً فانا نصير ذلك المعقول فانه مح فانه يلزم ان يكون
اذا عقلنا البارى تعالى نتحد به ونكون هو، هذا الحكم لا يصح الا
فى الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبداء المعقولات فهو يعقل الاشياء
من ذاته فكل حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل انتهى
وفيه تامل انما ارتكبوا اخبر لقوله والقدماء مع سائر المحطوفات
عليه تلك المحالات من نفي العلم عنه تع وقيام الصور العلمية
بذاتها واتحاد العاقل والمعقول وقد عرفت جمام ما يمكن ان يكون
سند المنع استحالة ما قال انها محالات حذراً مفعول له لقوله
ارتكبوا من التزام هذه المعانى التى هى مما يخالف من مذهب
الحكماء من كونه تعالى قابلاً وفاعلاً معاً وكونه موصوفاً بالصفات
الوجودية وكونه محلاً لمعلولاته الممكنة الى سافته وفى حكمه فى
المذاهب الثلاثة بالاستحالة وانها محالات وفى ما فى الاشارات
بانه يخالف من مذهب الحكماء وفى التعبير عنه بهذه المعانى
اشارة الى ترجيح ما فى الاشارات على هذه المذاهب الثلثة التى
تكاد ان يكون محالاً لاسيما الاول فانه مح قطعاً كما ذكرناه وينقدح
من المقام ثلثة مذاهب فى علمه تع بما عداه الاول مذهب الشيخ
فى الاشارات والتعليقات والثانى مذهب افلاطن والثالث
مذهب الاتحاد والرابع ما اختاره المحقق الطوسي واليه اشار
الشارح المحقق الطوسي الى ما هو الحق عنده فى علمه تعالى بما عداه
بل زعم ان هذا الذى هو الحق عنده مذهب المشائين فى علمه تعالى بما

ومنها ما ظهر انما من تحقيق لو هم عنه صفاته تعالى لذاته ليس موافقاً لمذهبهم بل تحاالفا له كانهما عليه هنا مكـ

عدّه

عداه وقال العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو اعترض عليه خاتم المحققين الدوانى
وقال هذا كلام اقناعى من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل
فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضاً فى ادراك ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكر من الاعتبار
من نفسك لا يفى ببيانه وهو ما اشار اليه بقوله واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئاً بصورة تتصورها اى تلك الصور او تستحضرها فهى
اى تلك الصورة صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة
ما بوجه من الوجوه من غيرك وهو على ما فى الحاشية هو العقل
الفعال وفيه بحث لما تقرر فى موضعه من ان النفس قابلة للصور
الفائضة عليها من العقل الفعال او المبداء الاول وليس للنفس
مدخل فى حصول الصور العقلية فيها الا المحلية واستعدادها
لقبولها كما بين فى موضعه كيف وقد صرح هذا المحقق فى هذا الشرح
ايض بانه لا مؤثر فى الوجود الا هو عند الحكماء ومع ذلك فانك
لا تعقل تلك الصورة نفسها بغيرها اى بصورة لهذه الصور غير
هذه الصور نفسها بل كما تعقل ذلك الشيء بها تلك الصورة بنفسها
لذلك تعقلها اى تلك الصور ايض بنفسها اى لا بصورة اخرى
ومن غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذلك وبتلك الصور فقط لا بصور اخرى او على سبيل التركيب
فى الحاشية اى تركيب مع اعتبار علمك بذلك بهذه الصورة اعتبار

علمك بهذه الصورة بنفسها واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك من المعقول كما في الحاشية هذه الحال التي انك لا
يحتاج في ادراك تلك الصورة الى صورة اخرى فاظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه فيما يصدر عنه
لذاته قال الاستاد قدس سره انه لا يفي بيانه ولا بالتانيس له فان
الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات
مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه وغير غائب عنها وليس المعلول
الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره
وادراكه لادراكه والثاني ان يعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الي
صورة اخري ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا عقل النفس الصورة
بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج
العقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره اليها بل
تعقل النفس الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا
حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان النفس
عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور لغير الحالة فيها بدون
الاحتياج الي الصورة لكان مقويا لهذا المعنى وليس الامر كذلك
فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الي الصورة
كما يشهد به الوجدان انتهى والى هذا اشار المص في الحاشية بقوله
لقائل ان يقول شرط تعقل الشيء من غير حدوث صورة ان يكون
ذلك الشيء ذات العاقل او حالا من احواله لان ذاته واحوال ذاته اقرب
الاشياء اليه فلا يبعد ان لا يحتاج في تعقلها الى صورة زائدة عليها

بخلاف

بخلاف الامور المباينة انتهى والجواب عنه بان الشارح المحقق
قد سلم ان ما ذكره افناعي ليس برهانيا كما صرح به صاحب المحاكمات
ليس بشيء لان تجويز اثبات هذه المطالب العالية بامثال هذه الخطابيات
ليس من طور المحققين والله اعلم الثالث ان قوله ولا تظنن ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها اي تلك الصورة فانك
تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها لذاتك وذلك بين وانما كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي صفة
الحصول هو شرط في تعقلك اياها اي تلك الصورة ضعيف
لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العقل
او وصفا له والرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك
بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل اي تعقل الصورة كذا
في الحاشية من غير حلول فيك غير ظاهر بل يكاد ان يكون مصادرة
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر
الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل
اوكد واقوى فلا يكون دون حصوله للقابل مم لكن لا نم ان الحصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى
من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به والى هذا اشار المص
بقوله فيه تامل فان حصول الشيء لقابله انما يكون بالحلول فيه
والقيام به بخلاف حصوله لفاعله فانه لا معنى لحصوله لفاعله

الاصدوره عنه وتحقيقه عنده ولا شك ان حصوله على الوجه
الاول اقرب الى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثاني
تامل انتهى وفيه بحث لان هذا البحث ساقط عن الشارح المحقق
ووجهه ما اشار اليه الشيخ في تعليقاته وجوده تعالى مباين
لساير الوجودات وتعقله مباين لساير التعقلات فان تعقله
على انه مبداء فاعلي وتعقل غيره على انه مبداء قابلي وقال في موضع
اخر منها ايضا اضافة البارى الى هذه المعقولات اضافة فاعلية
قابل لان وجودها من علمه تعالى بها فهو تعقلها من ذاته ثم ينبع
عقليته لها وهي اضافة الفاعل للشيء ولو كان ما ينبع عقليته لها وجودها
كانت الاضافة اضافة قابل لانها تحصل فيه من خارج هذا كلامه
وفيه تصريح بان تعقل الاول ليس كتعقل غيره بل هو مباين له فان
مجرد علاقة الصدور بلا حلول وقبول سبب التعقل في الاول تعالى
وليس الامر كذلك في الشاهد فايرادها الخامس على الشارح المحقق
ساقط وسياتي مزيد تحقيق في هذا المقام ان شاء الله تعالى
وبهذا ظهر اندفاع ايرادهما على قوله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له معلومة عنده من غير ان يحل فيه فهو اي
العاقل الفاعل لذاته عاقل اياها اي المعلولات من غير ان يكون
هي اي المعلولات وصورها حالة فيه في العاقل الفاعل لذاته فان
ما مر من الايراد متوجه عليه كما لا يخفى وجوابه ما ذكرناه فلا تغفل
فانه قانون ينفعك في كثير من الالهيات ولكن يرد عليه انه اذا كان
تعقله تع على ما ذكره الشيخ لا يكون لتخصيص هذا الحكم بالمعلول

الاول كما ذكره الشارح المحقق وجه وجيه فتامل واذا تقدم
هذا الكلام بين يديك والقيناه عليك فاقول قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين كما سبق مستوفى وحكمت بان عقله لذاته علة
تعقله لمعلوله الاول بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول والسادس من اعتراضات الاستاد الدواني قدس سره
ان قوله فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا وا
حدا في الوجود من غير تغير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الثاني تع له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والثاني مقررا فيه فحكم بهت اذ المعلول
الاول بالاعتبارات الثلث التي لا يزيد عليها في الخارج علة المعلولات
الثلث كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه انتهى وهذا الايراد بعينه مذكور في المحاكمات
واشار المص في الحاشية الاتية الى جوابه وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعني ذاته تعالى وعقله لذاته اعتباريا محضا فاحكم
بكونه اي التغاير في المعلولين اعني المعلول الاول وعقل الاول
له كذلك اي اعتباريا محضا في الحاشية قال صاحب المحاكمات
لما استخص الشارح ظن المتكلم بمطلوبه بالمقدمات الخطابية
برهن على المط بانه قد ثبت ان المبداء الاول عالم بذاته وثبت
ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله

فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدتين
لا محالة وكان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك يغاير
المعلولين ولقائل ان يقول لا نم انه اذا كان التغاير بين المعلولين
ايض كذلك الا ترى ان العقل الاول باعتبارات الثلثة العقل
والنفس والفلك ولا شك انها متباينة غير متحدة بالذات
تامل انتهى وقد اشار المص الى جواب ذلك في الحاشية والظاهر ان
هذا ايض دليل خطابي لا برهاني كما يشعر به قوله فاذا حكمت فاحكم
من غير تعرض لزوم الثاني للاول كما يشهد به الفطرة السليمة انتهى كلامه
وفيه انه يلزم ان يكون مثل هذا المحقق في مثل هذا المطلب العالي خطابيا
كلها لا يفيد اليقين مع انه في صدد اثباته بالبرهان المفيد لليقين
واستبان منه ان قوله فاذن وجود المعلول الاول في الخارج هو نفس
تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل
ذات الاول نع عن ذلك لا يثبت ببرهان يعتد به في العلوم الحكمية وا
السابع من اعتراضات المولى لا اسناد عليه انه اذا كان وجود المعلول
هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب امر صادر عنه بالاختيار
عنه فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها
بالاختيار والا لزم التسلسل او الدور فاذا لا يكون صدور المعلول
الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب وفيه بحث لان الكلام في مذهب
الحكماء ولا شك ان ذلك ليس محذورا عندهم فليس هذا ايرادا على
المحقق ثم بعد اثبات ذلك بما عرفته وتصويره فنقول لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها للجواهر العقلية بحصول صورها فيها

في الجواهر

في الجواهر العقلية وارتسامها فيها وفي تخصيص الحكم بما ليس
بمعلولات لها اشعار الى ان تعقل الجواهر العقلية لما هو معلول لها
ليس بحصول صوره فيها بل بحضوره عندها لانحصار العلم في النوعين
وقد قال بعضهم ان علوم العقول حضوري لا حصولي وقال
بعضهم انه حصولي لا حضوري كما اختلفوا في علمه تعالى وفيه اشارة
الى الجمع بين الرأيين وفيه انه قد تقرر عند الحكماء لا سيما هذا المحقق
انه لا مؤثر في الوجود الا هو فيكون على هذا علمها بجميع الكائنات
حصوليا لا حضوريا فتامل وهاهنا بحث الجواهر العقلية تعقل الاول
الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب على ما صرح
به هذا الشارح في هذا الشرح في جواب اسولة ابي البركات البغدادي
حيث قال وقد تشنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة
لافاضته نع وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه
الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لما يمكن ذلك منا فيما
لما استنوه وبنوا مسائلهم عليه كانت جواب لما في قوله لما كانت جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود اى على الوجه
الذي يكون موجودا في الخارج عليه حاصلة فيها في الجواهر العقلية
ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كذا في الحاشية وفيه بحث

لان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وكون علم الجواهر العقلية
بالاول الواجب علما تاما غير لازم فانهم ايضا كالبشر لا يعلمون الواجب ولا يعرفونه
بكنه الحقيقة وبما كان الواجب عليه في نفس الامر كما تقرر بينهم فلا يلزم ان
يكون جميع صور الموجودات حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه الثامن من اعتراضاته عليه ان القول
بتعقل الواجب صور الموجودات الجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية
وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور الحاصلة فيها ان ارتسام
صور الجزئيات المادية انما يصح في الجواهر الجسمانية ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة لان المجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم
صورها في تلك الآلات ليس تلك الجواهر آلات للواجب بل نفس تلك الجواهر
المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المط
ويمكن الجواب عنها بانها وان لم يكن آلات للواجب لكنها كالآلات له تعالى
وارتسام صور الجزئيات المادية يمكن ان يكون في القوى المادية للافلاك
والآتها وهي بالنسبة الى الجواهر العقلية كالآت وهي بالنسبة اليه تعالى كالآلات
وبالجملة امر هذه المناقشة سهل فاذن لا يعزب لا يخرج عن علمه تعالى مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة اللازمة
على القدماء النافين لعلمه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور بنفسها والمشائية
القائلين باتحاد العاقل مع المعقول بل من غير لزوم محذور من المحاذير اللازمة
على الشيخ انتهى كلام المحقق الطوسي في الحاشية فان الوجود ليس لاذات
الاول سبحانه وتلك الجواهر وما انطبع صورة فيها فعلمه سبحانه بذاته عين
ذاته وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه وعلمه ما انطبع صورة فيها

ولا
يوئيده ولا
كن انه قال الشيخ
في تعليقاته واذ هو
تع مبدا كل شيء فهو يعقل
ذاته ويعقل ما هو مبدا له و
هو العقل الفعال ويعقل
ما بعده ولوازمه وما بعده
ذلك الى ما لا يتناهى
انتهى ولا يخفى انه
ينطبق على
ما ذكره
المحقق
قائله
منه

فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها فانها حاضرة عند الله تع
والحاضر عند الحاضر حاضر ولا يخفى انه لما كان جميع كل ما عداه الاول معلولا
له وعلمه تعالى بمعلولاته وجودها عنده وصدورها عنه فاي حاجة الى
توسط الصور المنطبعة في تلك الجواهر في اعتبار علمه سبحانه بسائر الموجودات
نعم يحتاج اليه في اعتبار علمه بالمعدومات لا غير انتهى وانما احتاج اليه في
اعتبار علمه تعالى بالمعدومات لما تقرر من ان المعلوم وجب ان يكون موجودا
لان تعلق العلم باللاشيء المحض مح بديهة ولهذا قالوا بالوجود الذهني وفيه
اشكال قوي لان الموجود ايض يجب ان يكون معلوما ضرورة ان كل موجود
لا يصدر الا عنه تعالى وصدور الاشياء عنه تعالى لا يكون لعلمه بها قال
الشيخ في تعليقاته ان صدور وجودها عنه بعد عقليتها لها يلزم ان يكون
موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت
موجودة يجب ان يتقدم وجود عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية
فاذن يجب ان يكون نفس عقليته تع لها نفس وجودها هذا كلامه وبه يندفع
الاشكال القوي وبه تقرر الايراد الاول من الايرادين المذكورين في الحاشية
ويندفع ما ذكره ثانيا من الاحتياج اليه في علمه تعالى بالمعدومات لانه اذا
كان نفس عقليته تع لها نفس وجودها فلا يحتاج الى الصور المنطبقة في
علمه تع بالمعدومات لان المعدومات انما هي معدومات بالنسبة الينا
اما بالنسبة اليه تعالى المتعالي عن الزمان والمكان فجميع الاشياء بالنسبة
اليه تع في الازل موجودات بل واجبات قال الشيخ في تعليقاته وقد
يتشكك فيقال ان تلك الاشياء غير موجود بالفعل بالقوة فبعض علمه
يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شيء فانه واجب بسببه وبالاضافة

اليه فيكون موجوداً بالفعل بالاضافة اليه فسبب كل موجود انه يعلمه
فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء دائماً وسيأتي منه بحث
فيه ان شاء الله تع هذا وقد اعترض ايض على الشارح المحقق الطوسي الشيخ
الفاضل جمال الدين يوسف بن مطهر الحلي في كتاب اسرار الحكمة والخواجا
صدر الدين تركه في كتاب الحكمة الرشيدية بما مر من الايرادات وغيرها
وتورد ها بعد ما ذكره المص بقوله واورد عليه على الشارح المحقق بعض
شارحي فصوص الحكم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة
مسبوقة بالعدم الذاتي لا الزماني المنافي لاصول الفلاسفة وليس
المراد من العدم الذاتي انه العدم الذي منشاؤه ذات الممكن فان ذات الممكن
لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم كما تقرر في موضعه معلومة للحق سبحانه
قبل وجودها لان ما لا يعلم لا يمكن اعطاء الوجود له فالعلم به حاصل
قبل وجوده ضرورة فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها اي
وجود الجواهر العقلية فهو غيره وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان
العلم قد يكون واجباً بالذات كعلمه تعالى ذاته بذاته وقد يكون صفة ذات
اضافة وقد يكون اضافة محضة بخلاف الهيئة فان قلت علمه تعالى بذاته
مغايرة لعلمه بمعلولاته وهذا العلم هو المسمى بالعقل قلت حقيقة العلم واحدة
والمغايرة بين افرادها اعتبارية اذ اختلافها بحسب التعلقات فهي
لا يقدح في وحدة حقيقته والحق تع يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته
لا بامر اخر ويمكن الجواب عنه بما مر من انه لو لم يكن عقليته تع لها عين وجودها
لزم التسلسل وان وجوب معلوميتها قبل وجودها غير مسلم وقال العلامة
ابن المطهر الحلي وكيف يصح الحكم بان تعقل الشيء هو نفس وجود ذلك الشيء

في نفسه فان تعقل الشيء صفة العاقل ووجوده ليس صفة له على انه
يلزم ان يكون علم واجب الوجود مستفاداً من الامور الخارجية وان لا يكون
عاقلا لشيء الا بعد وجوده فالحوادث غير معقولة حال عدمها والاشياء
التي ليست بصادرة عنه تعالى يلزم ان لا يكون معقولة له وجوابه ما مر
آنفاً في كلام الشيخ من ان جميع الاشياء بالنسبة اليه تعالى موجود بل
واجب الحاضر ما مر في كلام الشيخ آنفاً وما ذكره هذا الفاضل كله ساقط
ولا يرد على الشارح المحقق لان تحقيقه تع كما عرفت مباين لتعقل غيره فتامل
وايض يرد على الشارح المحقق انه يبطل بذلك التحقيق في علمه تعالى العناية
المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي العقلي وهو ان يكون سبباً للوجود
الخارجي المتعلق بالكليات كلياً وبالجزئيات كلياً ايض لانه تعالى يعلم
الاشياء باسبابها والعلم بالشيء باسبابها لا يكون الا كلياً كما يجيء البحث
ان شاء الله تع السابق ذلك العلم على وجود الاشياء وانما يبطل بذلك
العناية لانها مقدم وسابق على وجود الاشياء فكيف يكون العناية التي
هو علمه تعالى بها عين وجودها وتوضيح المقام ان القضاء عند الفلاسفة
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ الفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجود واكملها والقدر عبارة
عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه التي تقرر في القضاء
وعلى ما ذكره لا يبقى فرق بين القضاء والقدر عندهم ويكون احدهما
عين الاخر مع ان الفرق بينهما ثابت عندهم ويمكن الجواب عنه بانه
لم لا يجوز ان يكون الفرق بينهما عندهم بالاعتبار بالذات وسبق العناية

على وجود الاشياء يجوز ان يكون ذاتياً لا زمانياً فتامل وايضاً
يلزم احتياج ذاته تع في اشرف صفاته الذي هو العلم على ما مر في صدر
المبحث الى ما هو غيره صادر عنه في الحاشية فانه اذا كان علمه سبحانه
ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته في الجواهر العقلية يلزم احتياجه
سبحانه في العلم به اليها تعالى الله عما يقول الظالمون انتهى وفيه بحث
لان القايل ان يقول استحالة ذلك غير م عندهم قال الشيخ في تعليقاته
الاول هو السبب في لزوم المعلومات له تعالى ووجوبها عنه لكن على ترتيب
وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته
فيكون بعض الشيء متقدما علية على بعض فيكون بوجه ما علة لان
عرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه علة كل معلول وسبب لان علم كل
شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول
هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو ان كان سبباً لان عرف العقل
ولوازمه فبوجه ما صار العقل الاول علة لان عرف الاول تع لوازم ذلك
العقل ذلك الاول هذا كلامه وهو صريح فيما ذهب اليه المحقق ويؤيده
تاييداً تاما فتامل ولما كان مذهب المحقق عند بعض شارحي الفصوص
باطلاً قال والحق تعريضاً عليه بان ما ذكره ليس بحق ان من انصف من
نفسه علم ان الذي ابدع الاشياء الابداع في اصطلاح الفلاسفة
هو الايجاد لا عن مادة ومدة ولما كان هذا موهماً لان هذا الابداع باعتبار
نفس الماهيات وانها مجعولة بجعل الجاعل عطف عليه قوله واوجدها
اي الاشياء من العدم الى الوجود تنبيهاً على ان ابداعها وايجادها باعتبار
وجوداتها لا باعتبار الماهيات انفسها فان الاشاعرة والاشراقيه

من

من الفلاسفة ذهبوا الى ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل والصوفية
الوجودية والمشاؤن من الفلاسفة على انها ليست مجعولة بجعل الجاعل
واثر الفاعل انما هو نفس الوجود سواء كان العدم زمانيا كما في الحوادث
او غير زماني كالقديم بالزمان كالعقل الاول على مذهب الفلاسفة ه
يعلم تلك الاشياء بحقايقها وصورها الملازمة تلك الصور لها الحقايق
الذهنية والخارجية فان اللوازم للشيء على ثلثة اقسام الاول ما يكون لازماً
للشيء من حيث هو هو وهو المسمى بلوازم الماهيات والثاني لازم الشيء
بحسب الوجود الذهني دون الخارجي قبل ايجاده اي ايجاد المبدع اياها
اي الاشياء والا وان لم يعلمها قبل ايجاده اياها لم يكن اعطاء الوجود لها
للاشياء وبعد ما فيه من المسامحة فان الوجود امر اعتباري لا يتعلق
به الاعطاء واثر الفاعل انما هو جعل المعلول بحيث يصح ان ينزع منه
العقل الوجود على ما تقرر في موضعه ففيه بحث اما اولا فلان القبلية
بالذات مسلم وهي لا ينافي ان يكون العلم بها عين وجودها والقبلية
بالزمان غير م ولا بين ولا مبين واما ثانياً فلان الايجاد الايجادي لا يتوقف
على العلم فضلا عن ان يكون قبل الايجاد ومما يقدح في دعواه هذا اعني
قبلية علمه تع على ايجاده اياه ما سننقل من الشيخ الرئيس فلا تغفل
واذن كان علمه تعالى بالاشياء قبل ايجادها فالعلم بها بالاشياء غير وجودها
ضرورة امتناع كون السابق على الايجاد عين المتاخر عنه فكون العلم الاول
سبحانه بها عين وجودها كما ذكره المحقق بط وهو غلط وفيه بحث
اما اولاً فلما عرفت انفاً من الايجاب في مقدمات هذا الكلام واما ثانياً
فلان كون علمه تعالى ببعض معلولاته عين وجودها مما يجب قبولها على

القائلين بالوجود الذهني على ما بينه الشيخ في تعليقاته كما مرّ نبذة منه
وتفصيله انه قال الشيخ في تعليقاته كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر
بواسطة عقليته له وهذه الصورة المعقولة له يكون نفس وجودها نفس
عقليته لها لا تمايز بين الحالين ولا يترتب احدهما على الآخر فيكون عقليته
لها مما يز الوجود ها عنه فليس معقوليته لها غير نفس وجودها عنه
فاذن من حيث هي موجودة كان وجود الباري تع ليس لا نفس معقوليته
لذاته فالصور المعقولة له يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها ولا
ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك
المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ايضا ان
يكون قد عقلت اولا حتى وجدت وذلك الى ما لا نهاية له او يكون انما عقلت
لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها وعلة
وجودها وجودها وقال ايضا الصورة المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان
يكون معقولة فيكون قبل وجودها موجودة لانها ان لم يكن موجودة لم
يكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة
لم يكن معقولة اي يتقدمها عقليته لها وذلك الى غير النهاية والكلام في
ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة وهي بعض من لوازمه فيكون
قد عقلت هذه ايضا بواسطة صور معقولة اخرى والكلام في هذا كا
لكلام في هذه فيتسلسل الامر هذا كلامه ولا شك انه برهان قاطع على انه
يجب ان يكون علمه تعالى ببعض معلولاته عين وجوده ضرورة ان تعلق
العلم باللاشيء المحض مح بديهة كما قالوا في اثبات الوجود الذهني ولا مخلص
منه الا بمنع تلك المقدمة ونفي الوجود الذهني كما ذهب اليه جمهور المتكلمين

وذلك
لما قالوا في
اثبات الوجود
الذهني ان تعلق
العلم باللاشيء المحض
محالة بديهية فثبت ان
ما هو غير موجود لا يعقل
منه

او بالقول بارتسام الصور في
ذاته تع وقبول ان علمه تعالى
بمعلولاته عين وجودها
الذهني او بغيره
من المذاهب
الضعيفة
في علمه تع
سلمه
سنواه

فمن يريد ان يبطل ما ذكره المحقق الطوسي لزمه ان يبطل هذا ولا حتى يمكن
ابطال ما ذكره نعم دليل المحقق ليس بشيء فعليك بالتوجه اللائق فانه من المضايق
ثم لما كان مذهب الشيخ في الاشارة اعني القول بارتسام الصور في ذاته كما
هو مذهب الاشاعرة حقا في نظر هذا البعض من شراح الفصوص اراد ان
يجيب عن ايرادات المحقق عليه فقال والقول باستحالة ان يكون ذاته تع
وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة انما يصح اذا كانت الامور
المتكثرة غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق من العلماء الرسمية وا
الحكماء المقيدين باحكام العقول المغلوبة للاوهام اما اذا كانت تلك
الامور المتكثرة التي هي الممكنات عينه تعالى من حيث الوجود والحقيقة
على ما علمت مما سبق من تحقيق مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود
وغيره باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم اي كون ذاته تعالى وعلمه الذي
هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة وعدم لزوم ذلك ظاهر وفي الحقيقة
ليس حالا ولا محلا متغايرين بالذات بل شيء واحد ظهر بالمحلية تارة وبا
الحالية اخرى فانه عند المحققين لا غير والاغيار المسماة بالعالم عينه
سبحانه فهو راحم في مقام جمع الاحدية مرحوم في مقام التفصيل والكثرة
فعين الصورة المتجلية على القلب عين الصورة القلبية في الحقيقة وا
ان اختلفت بالقابلية والمقبولية واذا كان العين واحدة وليس في الوجود
غيرها فالذي ظهر في صورة هو الذي ظهر في صورة اخرى فعين النور
هو عين الظلمة وعين الظلمة هو عين النور وكذا جميع المتضادات
لانها حقيقة واحدة ولما كان هذا الجواب مجملا بل موهما لكون علمه تع
بما عداه طرا بصورة زائدة على ذاته وليس كذلك اراد المصنف قدس سره ان يبين

ان علمه تعالى بذاته وبجميع ماعداه ليس بصورة زايدة على ذاته وبزيد
في تحقيق المقام فقال زيادة تحقيق في ان علمه تع بذاته وبما عداه
ليس بصورة زايدة على ذاته وذلك لانه اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته
لا بصورة زايدة عليه مساوية له فهو باعتبار انه يعلم ويعلم يكون عالما
ومعلوما وباعتبار انه يعلم بذاته لا بصورة زايدة عليه تكون علما فهناك
امور ثلاثة لا تمايز بينهما الا بحسب الاعتبار قال الشيخ في تعليقاته والباري
هو عقل لانه هوية مجردة وهو عاقل لان ذاته له وهو معقول لان هويته
المجردة لذاته وكون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجبان يكون هناك
اثنينية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن
في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء
مرتين كما يعلم فلا يجوز ان يكون الذات اثنين كما اذا عقلت انا معنى زيد
يكون قد حصل ذاته في ذاتي فيكون هناك اثنينية ذاتي العاقلة وذاته المعقولة
واعلم ان القايل بان العلم هو الصورة المتساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال
في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية
لذاته ولصفاته ذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته
موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع
عينين متماثلين وايضا ذاته قايمة بنفسها وصورة ذاته قايمة بها والمستحيل
حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الاخر واخرى بان علم الشيء
بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر
عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول
والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت

لجو

كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور
الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس
من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير يندفع الاشكال
في علم الشيء بنفسه عن القايل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية
مستلزمة للاضافة واذا اعتبر كون ذاته سببا على نفسه لحقة النورية
اي الظاهرية بنفسها المظهرية لغيره لان النور لظهوره ليس الا الظاهر
بنفسه المظهر لغيره قال بعض المحققين بعد البسط في الكلام فالنظر
الآن اسم النور احق واولى بالمنير نوره من غيره او بالنير في ذاته المنير
لكل ما سواه فاعندي انه يخفى عليك الحق فيه وبه تحقيق ان اسم النور
احق بالنور الاقصى لا على الذي لا نور فوقه ومنه نزل النور الى غيره
بل اقول ولا ابالي اسم النور على غير النور الاول مجاز محض اذ كل ما سواه
اذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من
غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار
الى المستعير مجاز محض ولو قال واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على
من سواه لحقه النورية كما قال في كتابه العزيز الله نور السموات والارض
الاية لم يكن بعيدا الا ان يقال انه يوهم الاحتياج في النورية الى غيره
تع وليس بشيء لانه لا غير عند الصوفية الوجودية كما مر مرارا واذا
اعتبر كونه تعالى واجدا المعلومه غير فاقد لمعلومه شاهدا اياه اي معلومه
غير غايب عنه عن معلومه تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية
والموجودية والشاهدية والمشهودية قال بعض المحققين الواجد من لا
يعوزه شيء مما لا بد منه وكل ما لا بد منه في صفات الالهية وكمالها

وفيه بحث لان التغاير الاعتباري يكفي ههنا
ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير
اعتبار قيد زايد عليها نفسها بل يكون مع اعتبار
قيد عالم بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد
متحد فالوجود مع الذات من حيث هي فتأمل
س

فهو موجود لله تع فهو بهذا الاعتبار واجد وفي مقابلة الفاقد وا
والشاهد يرجع معناه الى العالم مع خصوص اضافة الى الامور
الظاهرة ولا شك ان علمه تعالى بذاته تع وبهذا الاعتبار التي هي صفة
لا تحتاج الى صورة زايدة عليه على الذات فثبت ان علمه تع بذاته
وبصفاته عين ذاته وليس بصورة زايدة على ذاته اما في الذات فظ
واما في الصفات فلانها بانفسها حاضرة عندنا فكذا عنده تع
وكذلك علمه تعالى بماهيات الاشياء وحقايقها والكلية هوياتها
اي حقايقها الجزئية ذهنية كانت وخارجية لا يحتاج الى صورة
زايدة على ذاته تع فثبت ان علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع ماسواه
من الممكنات ليس بصورة زايدة عليه وهو المطلوب اما الاولان فظاهر
تمام واما الثالث فلما اشار اليه بقوله فان ماهياتها اي الاشياء
وهوياتها بالمعنى الذي ليست عبارة الا عن الذات المتعالية متلبسة
بامثال هذه الاعتبارات المذكورة التي هي الواجدية والموجودية و
الشاهدية والمشهودية وقد ظهر تمام مراد هذه الدعوى فانه قد ظهر
ان كل معلوم موجود فهو حق ظهر في صورة خلق فماهيات الاشياء
وهوياتها ايض حق ظهر في صورة الماهيات والهويات قال المص
في شرح النقش حقايق اشيا تعينات وتميزات وجود حق است
سبحانه در مرتبه علم ومنشا ان تعينات وتميزات خصوصيات
شيون واعتبارات است در غيب ذات الوجود يتجلى بصفة من الصفات
فيتعين ويتميز عن الوجود المتجلي بصفة اخرى فيصير حقيقة ما من الحقايق
الاسمائية وصورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسماة بالماهية

والعين الثابتة هي الصور الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية وتلك
الصور فايضة من الذات الالهية بالفيض الاقدس والتجلي الاول
بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو ظهورها
لكمالها فان الفيض الالهي ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض المقدس
وبالاول يحصل الاعيان واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني
يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها المنقشبة صفة
اخرى للذات كالمتعالية التعقل بعضها عن بعض جمعا وفرادى على وجه
كلي لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة بين كثيرين او جزئي يمنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة وفيه رد على الفلاسفة القايلين بان علمه تع
لجميع ماسواه ليس الا بوجه كلي في الحاشية بمعنى انها تحدث في تعقل
الحق سبحانه عما يليق به بل تعقل البعض متاخر الرتبة عن البعض و
كلها تعقلات ازلية ابدية على وتيرة واحدة انتهى والمقصود منه
واضح وفي تاخر رتبة البعض في التعقل عن البعض تامل قال الشيخ
في تعليقاته وهو يعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود و
كل المعقولات حاصلة له حاضرة عنده بالسواء في كل حال اعني قبل و
جودها ومع وجودها لا يتغير بوجه وهو يعقل الاشياء معا ولا يعقلها
شيا فشيا حتى يستكمل بمعقول ويتسبب الى معقول احد فان عقله
بالفعل فهو يعقل الاشياء معا دايما وتعقلها الى ما لا نهاية له والعقول
البشرية لانها بالقوة ليس بالفعل لا يعقل الاشياء معا ولا دايما و
لا نهاية بل يعقلها شيا فشيا ويتسبب بما يعقله الى ما يعقله هذا
واذا كان ماهيات الاشياء وهوياتها عين الذات المتعالية فلا يحتج

والعين

الواجب لذاته في العلم بها بالماهيات والهويات الى صورة زايدة على الذاة
كما لا يحتاج اليها في علمه سبحانه بذاته وظني ان الاقدمين من الحكماء لم يريد
وا بقولهم صفات الواجب عين ذاته الا هذا المعنى الذي حقق في
هذا المقام واذا لم يحتج في العلم بها الى صورة زايدة عليه ولا فعل
هناك ولا قبول قال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات
الاسم الظ والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه
تع والفعل والقبول له يدان فهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالا
خرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما وجد الشيء الا نفسه
وليس الايجاد الا ظهوره واذا كان الامر كذلك فما ذكره المحقق الطوسي
من انه يلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا قابلا معا نوع لانه انما يتصور
فيما اذا كان هناك غير ولا غير ههنا في الحقيقة فلا فعل ولا قبول
لانها بالضرورة انما يتصور بين المتغايرين ذاتا ولا حال ولا محل كما
قال المحقق من ان مذهب الشيخ في الاشارات قول بكونه تع محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تع عما ذلك علوا كبيرا فان ذلك انما يتصور
اذا كانت معلولاته الممكنة مغايرة للذات الواجب لذاته وليس فليس
ولا احتياج في شيء من كمالاته الى ما هو غيره صادر عنه تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا لان العقل الاول مثلا هو عين الواجب في الوجود
والحقيقة فلا يرد ايراد بعض شارحي الفصوص على المحقق فيما قال ان علمه
تعالى بما عداه انما هو بتصورها المرتسمة في العقل الاول لانه هو الواجب
في الوجود والحقيقة وقد قوينا كلام المحقق واجبنا عن هذا المحذور
فيما مر فلا تغفل وههنا اشكال وهو ان ما ذكره من انه لا فعل هناك

ولا قبول وغير ذلك من الامور المنفية مناف في الجملة لما قالت الصوفية
الوجودية من ان الاعيان الثابتة وماهيات الاشياء اثر الفيض
الاقدس ونتيجته وجوابه بوجه لا تكلف فيه لا يخفى عن غيره ثم لما فرغ
المص عن التقصي عن الاشكال الذي هو المشهور بين الرجال بالداء العضال
اعني لكيفية علمه تعالى بما سواه من الممكنات بوجه يكون علمه بما سواه
عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته على وجه يوافق مسلك الصوفية
الوجودية واما على مسلك الحكماء فلا يخفى الكلام عن اختلال اشار
الى تحقيق مذهب الحكماء بوجه يوافق مسلكهم او نقول لما فرغ المص
عن بيان مذهب الحكماء في كيفية علمه تعالى بما سواه اراد ان يشير
الى البرهان على انه تعالى عالم بما سواه بوجه يوافق مذهب الحكماء و
تحقق مذهبهم فيه فان ما سبق من مذهبهم ليس بمحقق ولا منقح
او نقول لما فرغ عن التقصي عن هذا الاشكال اراد ان يشير الى التقصي
عن اشكال اخر في هذا الباب وهو ان علمه تعالى بالجزئيات هل هو
بوجه كلي كما ذهب اليه الحكماء او بوجه جزئي كما ذهب اليه المليون
وكثير من الحكماء فانه من غوامض المباحث فهذا ولا مقدمة وقال في
ان علمه تع بذاته منشاء لعلمه تعالى بساير الاشياء قالت الحكماء يعلم
الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته هو المدعى يتضمن دعويين
وبرهان احدايهما ما اشار الشيخ في تعليقاته حيث قال البارى أليه
تعالى يعقل كل شيء من ذاته تع لا من ذلك الشيء ولا من ذاته ولا من
وجوده ولا حال من احواله فانه لو كان تعقله لا من ذاته بل من خارج
عن ذاته لكان فيه انفعال ويكون هناك قابل لذلك المعقول

لانه يكون بعد ما لم يكن وعلى الجملة يكون له حال لا يلزم عن ذاته
وبرهان ثانيهما وهو ان علمه بذاته تعالى سبب لعلمه تعالى بالاشياء
ما اشار اليه المص بقوله لانه تعالى يعلم ذاته التي هي مبدا تفاصيل
الاشياء ومبداء اخراجها من الاجمال العدمي الى التفصيل الوجودي
وتميز بعضها عن بعض مما يختص به اي يعلم ذاته من حيث انها مبداء
تفاصيل الاشياء فيتضمن علمه بذاته علمه بها فيكون علمه تعالى امر
بسيط غاية البساطة هو مبداء العلم ومنشاؤه بتفاصيلها اي بتفاصيل
الاشياء وهو اي هذا الامر البسيط المذكور عنده تعالى بذاته وقد
عرفت ان علمه بذاته عين ذاته فيكون هذا الامر البسيط عين ذاته وح
معنى كونه عنده انه غير غايب عن ذاته لانه واحد لذاته شاهد لها كما مر
وانما قلنا ان هذا الامر البسيط المذكور هو علمه بذاته تعالى فان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت تلك المعلولات بواسطة
او لا يكون بواسطة قال بعض العلماء العلم بالعلة يقع على ثلثة معلومات
اقسام احدها العلم بها من حيث هي ذات وماهية وحقيقة لا من
حيث عوارضها ولوازمها والعلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بالعلول
لا تاما ولا ناقصا الثاني العلم بها من حيث هي علة لمعلول وههنا يلزم
من العلم بها العلم بالمعلول من جهة المعلولية اذ العلم بالعلية علم باضافة
امر الى اخر والعلم بالاضافة يستدعي العلم بالمضافين لا يستلزم العلم
التام بالمعلول الثالث العلم بها من حيث هي هي ومن حيث لوازمها
واعراضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى الغير ولا شك ان العلم بالعلة على هذا الوجه يستلزم العلم التام

بالمعلول هذا كلامه واعترض عليه بان العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك من غير فرق مع انهم يدعون
الفرق وذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل
معروضات العلة ليس ملزومات المعلول قلنا كذلك عوارض المعلول
ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القايلة بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات
علمه تعالى بساير الموجودات لكونه تعالى عالما بذاته واثبات علمه غيره
من المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها
بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبداء الاول تعالى عالما
بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
واذا كان كذلك فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية اي علة تامة بمحض الذات
المعلول الاول يتضمن العلم به بالمعلول الاول اي يستلزم العلم به ثم
المجموع من ذاته والمعلول الاول علة قريبة اي علة تامة للمعلول الثاني
فيلزم العلم به اي بالمعلول الثاني ايض كذلك وهكذا الى اخر المعلومات
بان يقال ثم المجموع من ذاته تعالى والمعلول الاول والمعلول الثاني علة قريبة
للمعلول الثالث فيلزم العلم به ايض وقس على هذا في جميع الموجودات
وههنا كلام يجب عليك ان تعرفه قال الشيخ في تعليقاته كان الاول
يعلم الاشياء من ذاته فيعرف ان هذا سبب لذاك وان ذاك سبب
لذاك معرفة بسيطة لانه يعرف السبب اولا ثم يعرف بقياس ان ذاك
السبب هو سبب لذاك المسبب كما نعرفه نحن فنكرر معرفته بان يعرف
ذلك اولا ثم يعرفه ثانيا بانه سبب هذا واذا كان كذلك فعلمه بذاته

يتضمن العلم بجميع الموجودات الذهنية والخارجية كلها لان كلها
معلولات اجمالا وفيه بحث لان المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون
العلم بالكل دفعة واحدة ويتحلل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها
كما يذكر المص قدس سره بعيد ذلك او الحالة البسيطة التي يجدها
النفس من نفسها كما في المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا كما ذكره الشيخ
ولا يتصور شيء منهما ههنا لان المعلولات ليست مما يتحلل اليه العلة
وكذلك العلم بالعلة ليست مما يتحل الى العلم بالمعلولات وهو ظ واما
الثاني فلانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فامتنع حصوله لما
امتنع عليه حمل القوة والامكان اعني الواجب لذاته وسياتي تمام
الكلام فيه ان شاء الله تعالى واذا تضمن علمه بذاته العلم بجميع الموجودات
اجمالا فاذا فصل ما فيه اي ما في علمه بذاته امتاز بعضها اي بعض
المعلومات عن بعض فصارت اي المعلومات مفصلة فهو اي علمه
بذاته كامر بسيط يكون ذلك الامر البسيط مبداء التفاصيل امور متعددة
هي العلوم المتعددة المتكثرة بتكثر متعلقاتها كذا في الحاشية وفيه اشارة
الى دفع وهم لزوم التكثر في علمه تع بواسطة العلوم المتعددة المتكثرة
حسب تكثر المعلولات ووجه الدفع ان تكثر العلوم وتعددها ههنا
ليس الا بتكثر الاضافات للامر الواحد الذي علمه تعالى الى متعلقاتها
فلا يقدح في وحدته ولا يلزم التكثر في علمه كما انه لا يقدح كثرة الوجود
المطلق باضافاته الى الممكنات في وحدة الحقيقية على ما مر في تحقيق
وجوده على مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود فكما ان ذاته
تعالى بلا واسطة او بواسطة مبداء وعلة لخصوصيات الاشياء

وتفاصيلها كذلك علمه تعالى بذاته مبداء للعلوم بالاشياء وتفاصيلها
ولما كان فيه نوع خفاء بعد اورد له نظيرا تقريبا الى افهام المتعلمين
وقال ونظيره اي نظير كون علمه تعالى بذاته متضمنا للعلوم بالاشياء
ما يقال في تضمين العلم بالماهية العلم باجزائها اجمالا وكون العلم بالماهية
مبداء لتفاصيلها اي لتفاصيل الاجزاء والعلوم بها فانه اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي
لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال
ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض تكشفا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم فانه اذا كان المركب
معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار و
اذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول
فالعلم بها على معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخر تفصيلي هذا
هو الحق في الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي كما صرح به سيد المحققين
قدس سره وفيه بحث لما عرفت مما مر ان علمه تع بما عداه بواسطة علمه بذاته
ليس من هذا القبيل وكون الغرض من المثال تقريب وتوضيح لا يجدي لانه
لا بد من مناسبة في الجملة وهي ههنا مفقودة وقال بعض المحققين واعلم
ان فرقة من الذاهبين الى ان علمه تعالى فعلي زعموا انه تع يعلم ذاته فيعلم
كونه مبداء لجميع ما يقتضيه ذاته من معلولاته على ما هي عليه في الوجود لكونه

نفس ذاته فعلمه بلوازم ذاته منطوفي علمه بذاته ثم انه قد جعل هنا العلم
من قبيل علمنا المسمى بالاجمالى لئلا يلزم تكثر فى ذاته ولقايل ان يقول
ان مفهوم المركب منه ومما يخرج عنه لا يمكن ان يكون نفس ذاته ولا حاصل
فيه بل جاز ان يكون من لوازمه وح كان حاله حال ساير معلولاته القايمة
بذاتها بعينها وقال خاتم المحققين الدوانى فى علمه بالممكنات منطوفي
علمه تعالى بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى
ومن جملة تلك الصفات انه مبداء للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم
انه مبداء لها فيعلمها من علمه بذاته من غير ان يؤدى الى الكثرة فى ذاته وصفاته
وانه يعلمها اجمالاً فى علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى عالماً
قادراً بذاته والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هى عليه وليس بشئ وذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول
وصورتها مع ان المعلول مباين للعلة لا يخفى عن كدر واذ المعقول من العلم
الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء
وينفصل اليها وليس المعلولات مما ينحل اليه العلة فذلك يفضى الى ان
يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف الاخر
ولا يخفى بعده فان قلت بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف ساير المتضايفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم بها عين
العلم بالمعلول والمط ههنا لانا نريد ان تحقق علم الواجب بحيث لا يفضى الى
كثرة فى صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام وقال الشيخ فى تعليقاته علم
الاول ليس مثل علمنا قال العلم فينا من نوعين علم يوجب التكثر وعلم لا
يوجب التكثر فالذى يوجب التكثر يسمى علماً نفسانياً والذى لا يوجبه

يسمى عقليا

يسمى عقليا على ما يجئ شرحه ومثال ذلك انه اذا كان رجل عاقل
يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاما طويلا فياخذ العاقل
فى جواب تلك الكلمات فيعرض لنفسه خاطراً ولا يستيقن بذلك الخاطر
انه يورد جواب جميع ما قاله من غير ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة
ثم ياخذ بعد ذلك فى ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن ذلك
التفصيل بكلمات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فانه بالخاطر الاول تيقن بان
عنده اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل وكذلك الثاني
ايض علم بالفعل فالاول علم هو مبداء لما بعده وفاعل للعلم الثانى والثانى
هو علم الثاني يوجب الكثرة والاول لا يوجب الكثرة اذ العلم الاول اضافة
الى كل واحد من التفاصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان لكل تفصيل من
تلك التفاصيل معقولا على الوجه الاول اعنى معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل
اخرى كثيرة ومقاييس كثيرة فانه اذا كان قياس تصحيح مقدماته باقيسة
كثيرة اخرى لكل واحد من هذه الجملة معقول كلى يصدر عنه تفصيل
بحسبه فعلم واجب الوجود يكون على الوجه الاول بل اشد بساطة و
ابلغ تجردا هذا كلامه واعترض عليه المتاخرون كشيخ الاشراق وغيره
بان هذا العلم علم بالقوة لا بالفعل والتيقن الذى حكم الشيخ انه بالفعل
ليس هو العلم بكل واحد من الاشياء والنزاع انما هو فيه لا فى هذا
التيقن ذكره الشيخ انه بالفعل قال فى الحكمة الرشيدية واما الحالة البسيطة
التى يجدها النفس من نفسها فهو مجرد استعداد وتمكن نفسانى فالعلم الا
اجمالى بالقوة القريبة الى الفعل ايض وليس علماً بالفعل فامتنع حصوله
لما امتنع عليه جل القوة والامكان وفيه ايض انه قد صرح الشيخ فى اول

التعليقات بان العلم ليس هو مجرد الاضافة فقوله اذ العلم الاول
اضافة ان اراد انه مجرد اضافة كما هو المتبادر منه فلا شك انه منا
قض لما ذكره في اول هذا الكتاب فظهر عليك ان مذهب الحكماء
في كيفية علمه تعالى بالاشياء لا يخ عن الاختلال والاشكال واعلم
ان مذهبنا ههنا تحقيقا بناسب مذاق المتالهين من الحكماء و
والصوفية وهو انه قد تقرر عندهم ان وجود جميع الاشياء ليس
الا بانه نسبة مجهولة الكيفية الى حضرة الوجود كما مر مرارا لا بعروض
الوجود بالمعنى الاعتباري لها كما ذهب اليه الظاهريون من المتكلمين
والحكماء ولا شك ان هذه النسبة كما كانت كافية في وجود الاشياء
فهي كافية في كونها معلومة له تعالى قال بعض المحققين فكل موجود
فله الى الواجب تع نسبة ما والواجب الى كل موجود وجه وكل موجود
فهو حاضر للجواب والجواب الواجب مغاير لكل موجود وما ليس بحاضر
للجواب فهو معدوم اذ ليس له اليه وجه ولا وجه الحي القيوم لم
يكن للموجودات اصلا وجود كما يقال في نظر العامي لولا وجه الشمس
المقوم لوجود الشعاعات المنبسطة على الارض لم يكن الشعاعات
اصلا وجود واذا كان للواجب الى كل شيء وجه كان بالضرورة يكون
عالما بكل ذرة من ذرات الوجود فهذا غاية العقل في عروجه فافهم
فانه دقيق ولاحد شرفية الآن يقال انه رد الى الجهالة وجوابه
غير خاف على اصحاب التحقيق ثم المص بعد تحقيق مذهب الحكماء
في علمه تع بما عداه يريد ان يحقق قولهم في علمه تعالى بالجزئيات من
حيث انها جزئية بوجه يوافق مذهب المتكلمين والمليين فاشار اولا

اولا الى ان دليل الحكماء على اثبات علمه تعالى بما عداه يدل على اثبات
علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئيات فقال ولا يذهب عليك
اي لا يخفى انه يلزم من ذلك الدليل المذكور الحكماء علمه تع بالجزئيات
من حيث هي جزئيات اي من حيث يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة
بين كثيرين متغيرة كان او ثابتا كما هو الظ وانما قلت ان علمه تعالى
بالجزئيات يلزم من ذلك الدليل لان الجزئيات ايض معلولة له كالكليات
فيلزم علمه تعالى بها بالجزئيات ايض كما يلزم علمه بالكليات وفيه
بحث لانه ان اراد بقوله فيلزم العلم بها ايض انه يلزم العلم بالجزئيات
ايضا بوجه كلي فهو صحيح ولا نزاع للحكماء فيه فلا يجدي لانه لا يتم التقريب
ح لان المدعى انه يلزم العلم بها من حيث انها جزئيات كما صرح به
وان اراد انه يلزم العلم بها ايض بوجه جزئي فلزومه منه غير لما تقرر
عندهم ان يعلم نسبة يعلم كلي ولهذا قال صاحب المواقف واما سلكا
الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا فان المعلوم ما هيته كذا اما وجدها
كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية
كلية وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا تفيد الجزئية فضلا عن تقييده
بمرة واحدة ويمكن الجواب عنه بان المراد منه هو الثاني لانهم زعموا
ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة عنها بوسط او بغير وسط قال في شرح الملخص والحق ان
المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئي وذلك لان الاشخاص من
حيث هي اشخاص معلولة وذلك ظاهر ومنتهية في سلسلة الحاجة الى
واجب الوجود لما مر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما سبق فيلزم

قال الشيخ في تعليقاته ان فرض في الاول يجوز عليه تغير
من الجزئيات الكائنات لزم منه مع وجود ذلك فعلمه ما هو
بعد بالقوة فلم يخرج الى الفعل وانما يخرج الى الفعل عند
وجوده ايضا فان كان كلما يحدث ويكون لا يخ
ان يكون بقدر الله تعالى فان كان لا لعلته فلا يكون
من قدره فيكون ههنا الاوضح الله يكون ذلك الكائن
بقدره تعالى الله عن ذلك هذا الكلام وهو صريح فيما قلنا

من هذه المقدمات ان يستلزم علم الواجب بذاته تع علمه بالاشخاص
الزمانية من حيث هي اشخاص فقد علم من هذه الاشخاص من العلم
بسببها مع انها ليست كلية بل جزئية والحكماء يمنعون من ذلك ويقولون
علمه تعالى بالجزئيات على وجه كلي اي يعلم ماهية الجزئي معروضة با
العوارض الكلية واليه اشار المص بقوله وقد اشتهر عنهم عن الحكماء
انهم ادعوا انتفاء علمه تع بالجزئيات من حيث هي جزئية اي من حيث
كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو
على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واليه اشار المص بقوله لاستلزامه
اي لاستلزام علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية التغير في صفاته
الحقيقية الموجودة حقيقة كالعلم عندهم لما مر من ان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو محال على علمه تعالى والحاصل ان تعلق العلم
بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام
ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق
به علم الواجب لما يلزم في الاول من علم التغير وفي الثاني الافتقار الى
الالة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن
متغيرة في ذواتها وصورها وكالصور والاعراض فانها متغيرة ومتشكلة
واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا
يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرره الحكماء من انه تع عالم بذاته الذي
هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئي هذا كلامه
ولا يخفى انه لزم على ذلك التناقض في كلام الحكماء تناقض ظاهر كما اعترض
عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد ناقضوا كلامهم

فان

فان الجزئيات معلولة له تع كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة
علمه تعالى بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية
بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم
يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في
العلوم العقلية وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكرنا في الواجب مع
انه هو الحق عند مثل الكاتبي الذي هو من اساطين الحكماء والفلاسفة
ليس بحق عندهم لان المعلوم بالسبب لا يمكن بوجه جزئي اصلا
لان المعلوم بالوجه الجزئي لا يكون الا المعلوم باحد الحواس المشار
اليه بالاشارة الحسية ولا شك انه لا يتصور ذلك الا بعد وجود
المعلوم واحساسه والمعلوم بالسبب معلوم قبل وجوده في الخارج
واحساسه باحد الحواس بل بسبب العلم بسببه وعلته فالحق ان المعلوم
بالسبب لا يمكن ان يكون بوجه جزئي فلا حاجة لهم الى تخصيص القاعدة
العقلية لانه لا يلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تع بالجزئيات
من حيث انها جزئيات بل اللازم منها علمه تعالى بها جميعا بوجه
كلي وقد قالوا به فاندفع التناقض من كلامهم وسقط هذا الوجه عن
اصله واما ما جعله الكاتبي دليلا على حقه فلا يدل عليه لان ما ذكره لا
يتم الا اذا كان العلم بالعلة يوجب الاحساس بالمعلول لان العلم بالمعلول
بوجه جزئي لا يحصل الا باحساس به على ما صرح الشيخ في موضع من
تعليقاته وليس كذلك لما ذكره من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لا الاحساس به فان قلت صدور المعلول عن الفاعل يتوقف على العلم
بالمعلول بوجه جزئي قال في الاشارات الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق

قال الشيخ في تعليقاته الكلي الذي عنده علم عند الجزئي لا ينسد فانه يعلم انه كلما كان كذا لزم عنه كذا وهذا الجزئي لا يخرج عن هذا الكلي الذي يعلمه فلا يعزب عنه شيء منه

الجزئي وبتقيه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي
مبدأ تخيل الحركات الجزئية وربما سماه بعضهم نفسا منطبعة
فلا يصح ما ذكرت في دفع التناقض بين كلاميهم قلت قد صرح
بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات
ايض ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب
لا مثل له من نوعه على ان لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر
فيه في هذا الحكم وتحقيق الحق في المقام ان الفاعل بالاختيار
بالمعنى المتعارف عند المليين والمتكلمين يتوقف فعله على التصور الجزئي
واما بالمعنى الذي لا ينافي الايجاب كما اثبته الفلاسفة القائلون
بالايجاب فتوقف فعله على التصور الجزئي غير بين ولا مبين فلا يلزم
من قاعدتهم المقرر بينهم علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات
فلا يلزم التناقض بين كلاميهم كما ذكرناه فلا يتم ما ذكره المص قدس سره
واما ثانيا فلان ما نقل من الامام من ان ذوات المجردات مما يجب العلم
بوجه جزئي فغير تم لان علمه تعالى بالعقل الاول وغيره من ذوات المجردات
انما هو من جهة العلم بسببه وهو لا يكون الا كليا لان العلم بوجه جزئي
لا يكون الا بالاحساس به ولهذا صرح الشيخ في اول تعليقاته بان علمه تع
بالعقل الاول بوجه كلي بعد ما صرح اولا بان علمه تعالى بجميع ما عداه
لا يكون الا بوجه كلي ومع ان كتب الحكماء لا سيما كتب الشيخ لا سيما تعليقاته

مشحونة بنفيهم علمه تعالى بالجزئيات بوجه جزئي بوجه لا يمكن
انكاره ومع ان التزامهم ذلك اشهر من كفر ابليس هربا عن لزوم التناقض
على الحكماء انكر ذلك بعض المحققين على ما اشار اليه المص بقوله و
لكن انكره اي انكر ادعاء الحكماء انتفاء علمه تع بالجزئيات من حيث هي
جزئيات بعض المتاخرين هو المحقق الطوسي في الحاشية في رسالته
المعمولة في جواب اسولة الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره انتهى والغرض
منه دفع وهم من يتوهم ان نسبة هذا الانكار اليه افتراء بلا امتراء لانه
صرح في الاشارات بما اشتهر عن الحكماء من نفيهم علمه تعالى بالجزئيات
من حيث هي جزئيات مما احال عليهم على الحكماء من لم يفهم كلامهم
قال الامام في المطالب العالية من الناس من يحكي عن الفلاسفة
انهم يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهذه الحكاية فيها نظر و
ذلك لان ذاته المخصوصة ذات معينة ولا معنى للجزئي الا ذلك فيكون
عالما بالجزئي وايض انه لذاته علة للعقل الاول والظ من مذهبهم
انهم يعترفون بكونه تعالى عالما به من حيث انه هو بل الصحيح ان يقال انهم
ينكرون كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث انها متغيرة وينكرون
كونه تع عالما بالجسمانية بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة هذا كلامه
وفيه بحث لان نفي تعلق علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات
مما صرح به الحكماء في كتبهم بوجه لا يمكن انكاره قال الشيخ في تعليقاته
واما انه كيف يكون علمه تعالى فهو ان يكون بسبب اعني ان يكون
يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت الاشياء كلها واجبة
عنده الى اقصى الوجود فانه تعالى يعرفها كلها اذ كله من لوازم لوازمه

واذا علم ان كل ما كان كذا كان كذا اعني جزئياً وكلما كان كذا جزئياً
اخر نكون هذه الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن تناول
اي جزئي كان لا هذه المشار اليه الا ان هذه الجزئي لما تخصص فلاسباب
مخصصة جزئية ايض والجزئيات قد يعرف على وجه كلي ما لم يكن مشاراً اليها
او مستندة الى مشار اليه مثال ذلك انك اذا قلت من سقراط فنقول
هو الذي ادعى النبوة وقتل ظلماً وابن ملك فان هذا كله يمكن حمله على كثيرين
ما لم يسنده الى شخص فنقول هو ابن هذا الانسان المشار اليه فان
سقراط ح مشار اليه اذا اسندته الى المشار اليه فواجب الوجود لا يجوز
ان يكون علمه بالجزئي بحيث يكون مشاراً اليه كالكسوف مثلاً فنقول
هذا الكسوف المشار اليه او الكسوف الذي في هذا اليوم او غداً فانه
تعالى يعرف غداً ايض على وجه كلي فانه تعالى يعرفه بعد زمان كذا عقلاً
او حركة كذا فلا يعرفه مشاراً اليه ثم قال فيها ايض وكذلك يعلم ان العلم
الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي وعلم بان هذا الكسوف شخصي
لا يدفع المعقول الكلي والعلم ما يكون باسباب والمعرفة ما يكون بمشاهدة
والعلم لا يتغير البتة ولو كان جزئياً فان علمنا بان الكسوف غداً يكون مركباً
من علم ومشاهدة ولو كان غداً لم يكن مشاراً اليه بل كان معلوماً با
اسبابه لم يكن الا علماً كلياً ولم يكن يجوز ان يتغير ولم يكن زمانياً فان كل
علم لا يعرف بالاشارة وبالاسناد الى شيء مشار اليه كان سببه والعلم
بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجوداً لكن العلم الذي يتغير هو ان
يكون مستفاداً من وجود الشيء ومشاهدته فواجب الوجود منزه
عن ذلك اذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علماً زمانياً ومستحيلاً

ومتغيراً ولو كنا نعرف حقيقة الواجب الوجود وما يوجبه ذاته
من صدور اللوازم كلها عنه لازماً بعد لازم الى اقصى الوجود لكنا
نحن ايض نعلم الاشياء باسبابها ولوازمها وكان علمنا ايض لا يتغير
واذا كان هو يعقل ذاته وما يوجبه ذاته فيجب ان يكون علمه كلياً با
سباب الشيء ولوازمه فلا يتغير هذا كلامه وكم من مثل ذلك ولصرح
منه في نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث جزئيات فلا وجه لانكاره
كما ذكره المحقق في رسالته بل الصواب ما ذكره في شرح الاشارات
اخراً في توجيه كلام الشيخ في نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هي جزئيات كما يجيء بعيد ذلك بعبارته ان شاء الله تع وان علمه
تع بذاته فهو كعلم نفوسنا بذواتها فانها تعلمها من حيث انها جزئية
وان كانت مجردة غير محسوسة ولا مشار اليها فان ما ذكره الشيخ انما هو
في علم الحصولي لا في علم المجرد بذواتها وكيف ينفون اي الحكماء تعلق
علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات صادرة عنه تعالى لما
مر في كلام الشيخ وهذا المحقق وغيرهما انه لا موثر في الوجود الا هو
وهو عاقل لذاته وهذا ظ مما مر فتذكر ومذهبهم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول عند التحرير هو بعينه ما نقلناه من شرح المختصر
للكاتبي حيث قال والحق ان المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئي
الى اخر ما مر وفيه بحث قدمه مفصلا وكيف لا وقد قال هذا المحقق
في شرح الاشارات والصواب ان يؤخذ لبيان هذا المط ماخذا اخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات

كالحواس وما يجري مجراها وحاصله عند التحقيق يرجع الى ما نقلنا
عن المنهج فتدبر وتبصر فانه من مزالق الاقدام كما عرفت والحاصل
ان حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو تعقله بنحو
التعقل المتعلق لا بطريق التخيل والاحساس فلا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن
ذلك العلم مانعاً من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض
الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
فلا تناقض بين القاعدتين فلا وجه لهذا التعجب بل لما نفوا اي الحكماء
عنه تعالى الكون في المكان لانه من خواص الاجسام والاجرام المادية
وهو تعالى مجرد غاية التجرد كما فصل في موضعه جعلوا نسبة جميع الا
ماكن اليه نسبة واحدة متساوية فلم يكن مشاراً اليه بالاشارة الحسية
ولما نفوا عنه الكون في الزمان اي ليس وجوده وجوداً زمانياً انه لا
يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا
في مكان وهذا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب العقل ولا يعرف
للعقلاء فيه خلاف وان كان مذهب المجسمة الحراكسية كما حرفي الجهة
والمكان اما الحكماء فلان الزمان عندهم مبدأ حركة المحدد للجهات
فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي
زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده
الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالان الذي هو طرف الزمان فالا تغير
فيه اصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً نعم وجوده مع مفارق للزمان وحال

مع حصوله واما زماني او اني اي لا يمكن حصوله الا في احدهما فكلا
واما عند الاشاعرة فلان الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في
القديم فباي تفسير فسر الزمان امتنع ثبوته له تعالى جعلوا جواب لما في
قوله لما نفوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه تعالى
نسبة واحدة فيه بحث لانا لا نم ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة
فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف
ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي
لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم
لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدان الغد لا لفقدانه واختلاف نسبة
اجزاء الزمان اليه من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه
في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان
الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه هكذا قال
بعض المدققين وليس بشيء لان المراد من قولهم جعلوا ان نسبة جميع الازمنة
بالنسبة اليه تعالى من حيث ان وجوده لا يتوقف على شيء من اجزاء الزمان
نسبة واحدة ولا شك انه كذلك فقالوا اي الحكماء كما يكون العالم بالامكنة
اذا لم يكن العالم بها مكانياً اي لا يتوقف وجوده على كونه في مكان
يكون عالماً بان زيداً في اي جهة من جهات عمرو وكيف يكون الاشارة
منه اليه وكم بينهما من المسافة وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل
نسبة شيء منها اي من ذوات العالم الى نفسه اي نفس ما لا يكون مكانياً
بانه هنا منه او هناك منه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة
كلها ماضيها ومستقبلها وحالها اذا لم يكن زمانياً اي لم يكن وجوده

زمانياً بالمعنى الذي مرّ لا يتوقف وجوده على كونه في زمان لا علمه
فانه في صدد بيان علمه تع بالاشياء ليس زمانياً يكون عالماً بان زيداً
مثلا في اي زمان تولد عمرو في اي زمان وكم ما بينهما من المدة كذلك
في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة الثلث فانه تع يعلم كلا منهما في وقته
واي نسبة بينه وبين غيره وكم ما بينهما من المدة ولا يجعل نسبة شيء
منها من الحوادث الى زمان يكون حاضراً له فلا نقول هذا مضى وهذا
ما حصل بعد وهذا موجود الان وفيه بحث اذ قد عرفت ان نسبته
الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يقول هذا
مضى مع علمه بانه كان في الماضي او نقول هذا ما حصل بعد علمه بانه في
المستقبل او نقول هذا موجود الان مع علمه بانه موجود الان والاشارة
المذكورة بهذا لا يلزم ان يكون حسية حتى لا يصح ممن برئ من الحاسة
كذا قاله بعض المدققين وجوابه ظاهر لان المراد من الاشارة في قوله فلا
نقول هذا مضى هو الاشارة الحسية قال الشيخ في تعليقاته فواجب
الوجود لو كان علمه زمانياً اعنى زماناً مشاراً اليه حتى يعلم ان الشيء
الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغداً يكون موجوداً كان علمه متغيراً
فانه كان ان هذا الشيء غير موجود الان ويصير موجوداً غداً كذلك العلم
به اما ان يعلمه كذلك فيكون متغيراً واما ان يكون علمه غداً كعلمه في
هذا اليوم فلا يكون علماً فانه يكون محالا ان يكون علمه غداً كعلمه في هذا
اليوم بل قد تغير وقال في موضع اخر منها الاول يعرف هذا الكسوف
الجزئي باسبابه المؤدية اليه ووقته الشخصي الذي يكون فيه باسبابه
الموجبة له ويعرف اسباب مقدار البته بسببه ويعرف انجلاءه بالسبب

الموجب له وكل ذلك يعرفه كلياً باسبابه المؤدية اليه الموجبة له ويعرف
المادة التي بين الكسوفين وجميع احواله واسبابه الشخصية فلا يتغير علمه
تعالى بتغير هذه الاشياء وتشخصها اذ ليس تعرفها مشاراً اليها هذا
كلامه وكم من مثل في مواضع من هذا الكتاب ولا شك ان المراد منه
الاشارة الحسية لا العقلية كما لا يخفى فاتضح المرام واندفع البحث فان
الاشارة الحسية لا يصح ممن هو برئ من الحاسة كما ذكره المعترض المدقق
قدس سره بل يكون جميع ما في الازمنة الثلث بل جميع الموجودات من
الازل الى الابد حاضراً عنده في وقتها متساوي النسبة اليه تعالى فيه
ما مر مع جوابه مع علمه بنسبة البعض الى البعض وتقدم البعض على البعض
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول
الزمان فيه بحسب وصافها الثلثه اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل
هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وفي
الحاشية وقال ايضاً في حواشي نكت الرسالة المتعالي عن الزمان
فان الزمان عنده بشيء واحد من الازل الى الابد متساوي النسبة
اليه يحيط علمه باجزائه على التفصيل وبما يقع في اجزائه شيئاً بعد
شيء فكان الزماني كمن يطالع كتاباً يعبر نظره على حرف بعد حرف فيكون
حرف قد عبر عليه وحرف حاضر عنده محاذ لعينه وحرف لم يصل
نظره بعد اليه والمتعالي عن الزمان كمن يكون جميع الكتاب حاضراً عنده
وعالم ترتيبه وعلم الاول بالزمانيات كذلك انتهى وسر ذلك ما اشار
اليه ختم المحققين الدواني في شرح رباعياته بالفارسية بعد ذكر المدعى
بهذا الوجه وسر اين معنى آنكه چون ذات حق تعالى بلكه امور متقدمه

الموجب

برزمان مطلقا محاط زمان نيست بلكه محيط است بزمان پس
ماضى واستقبال نسبت بايشان نباشد بلكه نسبت بازمانيات
باشد وماضى ومستقبل وحال كه نظر بزمانيات واقع است همه
نظر بعلم ايشان در حضور متساوى الاقدام باشد چه ماضى واستقبال
از شوب عدم حاصل ميشود زيراكه منشاء ماضى واستقبال زمانست
وزمان فرع حركة وحركة ناشى از قوة وقوة مستلزم عدم ما بالقوة
وعدم را در وجود حقيقى بلكه در حريم مجردات اندازه نيست ومثال
اين معنى بوجهى انست كه شخصى انسانى حملكه اجزاء آن مختلف
الالوان باشد يكبار ملاحظه نمايد وبرجميع الوان بيك دفعه مطلع
شود وهمان خط را بتدريج بر حيوانى هر لحظه از ان ضيق الحدقه كه
احاطه آن نتواند كرد گذرانيدن چنانچه آن حيوان هر لحظه از ان رنگى
مشاهده نمايد وهر دم علم او بران الوان متبدل شود پندارد كه رنگى
منعدم ورنگى ديگر موجود شد واين معنى بنابر غيبوبة آحاد الوان
از مشاهده اوست وتعاقب در حضور ثم قال پس از ازل تا ابد
بيك دفعه محاط علم الهيست وهيچ جزء وهيچ شان از حيطه شهود
او غائب نمى تواند شد ولا يخفى فى انه اوضح مما ذكره المحقق فى حواشيه
واذا تقرر هذه القانون عندهم اى الحكماء وحكموا به بان علمه تع بالاشياء
الزمانية ليس زمانيا على ما مر معناه ولما لم يسع هذا الحكم اوهام المتوغلين
فى المكان والزمان لما حكم به اوهامهم الفاسدة من انه لا موجود الا
وهو فى زمان ومكان حكم بعضهم اى بعض المتوغلين فيهما جواب
اذا فى قوله اذا تقرر بكونه تعالى مكانيا اى لا يمكن وجوده الا فى مكان

ويشيرون اشارة حسية الى مكان يختص به وهو فوق العرش
والى هذا ذهب الحنابلة والكرامية من المجسمة الاسلامية وكثير من
اليهود فان اكثرهم مجسمة وقال بعضهم قال الشيخ الاشعرى فى اخر
مصنفاته كما ذكره اصحابه وهو كتاب الابانة اهل السنة مجمعون على ان الله
تعالى على العرش وعلمه فى كل مكان وان له يدين من غير جارحة وذكر
الايات القرآنية والاحاديث الصحاح فى ذلك وان له علما كما قال انزله
بعلمه وان له سمعا وبصرا وسمعه وبصره غير علمه لكن من اعتقد انه
تعالى فى جو السماء محصور محاط به وهو مفتقر الى العرش او غير العرش
من المخلوقات وان استواءه على العرش كاستواء المخلوق على كرسيه
فهو ضال جاهل ومن اعتقد انه ليس فوق العرش والسموات اله
يعبد ضال مبتدع خارج عن نهج السنة وطريق الانبياء عليهم السلام
هذا كلامه ولا شك انه خلاف ما اشتهر بين جماهير الاشاعرة لاسيما
المتاخرين منهم وحكم بعضهم بكونه تعالى زمانيا الظاهر منه بقرينة
كونه مكانيا ان وجوده تعالى زمانى لا يحصل الا فى زمان وهذا مما لم
يقل به احد وانما قال بعضهم بكون علمه تعالى ببعض الاشياء زمانيا
فانهم قالوا ان علمه تعالى بالحوادث انما يحصل وقت وجود الحوادث
واما قوله وفى الازل فلا علم له تعالى عن ذلك بالجواد ويقولون ان
هذا الحادث المعين الذى مضى فانه تعالى لمصنبه وان ذلك الحادث
المعين الذى لم يات بعد لم يحصل له بعد لانه انما يحصل له وقت
حدوثه وهو لم يحصل بعد قال ح فى شرح المقاصد ذهب ابو الحسين
الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها

ولا يقدح ذلك فى قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان
وهشام ابن الحكم من القدماء وهو انه تعالى فى الازل انما يعلم الماهيات
والحقايق واما التصديقات اعنى الاحكام بان هذا قد وجد وذاك
قد عدم انما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة
فذاته تعالى يوجب العلم بالشئ بشرط وجودها فلا يحصل قبل و
جوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع فى اتصاف الذات بعلوم
حادثة هى تعلقات واضافات ولا فى حدوثها مع كونها مستندة
الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونه مشروطة بشروط
حادثة وبطلانه اظهر من ان يخفى قال الشيخ فى تعليقاته علم الاول
هو من ذاته تع وسبب للاشياء كلها على ترتيبها فعلمه تع بالاشياء
هو نفس وجودها فهو يعلم الاشياء التى لم توجد بعد على انها لم توجد
بعد ويعرف اوقاتها وازمنتها واذا وجدت تلك الاشياء لم يتجدد علمه
تع بها فيستفيد من وجودها علما مستانفا وهو يعرف كل شخص و
ينسبون اى هؤلاء المتوغلون فى المكان والزمان من ينفى ذلك القول
الشنيع عنه تعالى كاكثر المتكلمين والصوفية والحكماء الى القول بنفى العلم
بالجزئيات الزمانية اى الزمان المشار اليه من حيث انها مشار اليها
ومن حيث انه جزئى فانه المتنازع فيه والمنفى عنه تعالى عند الحكماء
زعما منهم ان العلم بالجزئيات الزمانية من حيث انها مشار اليها و
من حيث انها جزئية لا يحصل الا بهذا الطريق اى بعد وجودها
وليس كذلك اى ليس من نفى القول الشنيع عنه تعالى بنفى علمه تعالى
بالجزئيات الزمانية من حيث انها مشار اليها لان ما زعموه من حصر

علم

علمه تع بها بهذا الطريق باطل لما مر فى كلام هذا المحقق فى تلك الرسالة
اولا مجملا وتفصيله ما قال شارح الملخص كما مر من ان الحق ان المعلوم
بالسبب قد يكون على وجه جزئى وذلك لان الاشخاص من حيث هى
معلولة وذلك ظاهر ومنتهية فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود لما
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما سبق فيلزم من هذه المقدمات
ان يستلزم علم الواجب بذاته علمه بالاشخاص الزمانية من حيث هى
اشخاص فقد علم هذه الاشخاص من العلم بسببها مع انها ليست كلية بل جزئية
هذا غاية توجيه كلامه وفيه بحث قد اشرنا اليه مرارا فتذكر وحاصله
القدح فيما زعم انه الحق ومنع ان المعلوم بالسبب قد يكون على وجه
جزئى فان المعلوم بالسبب لا يكون الا كليا وعلى وجه كلى كما بين فى موضع
وحاصل ذلك البيان كما مر ان المعلوم على وجه جزئى لا يكون الا المعلوم
بالحس وبالاشارة الحسية ومن البين ان المعلوم بالسبب ليس كذلك
فلا يكون على الوجه الجزئى اصلا وهو المط وبالجملة كتب الفلاسفة
لا سيما كتب الشيخ لا سيما تعليقاته ناطقة على نفى علمه تع بالجزئيات
من حيث انها جزئيات بوجه لا يمكن انكاره لفاضل فضلا عن حكيم
محقق فهذا الانكار من هذا المحقق ليس بشئ واعجب من كل عجيب
فانه اشنع من انكار كفر ابليس مع انه لشهرته ليس فطنة التدليس
والتلبيس واما الكلام فى ان نفيهم علمه تعالى بالجزئيات الزمانية
من حيث انها جزئيات هل يوجب تكفيرهم به كما صرح به الجمهور ام لا يوجبه
كما ذكره ختم المحققين الدوانى وسيد المدققين فى رسالتيهما فى اثبات
الواجب فقد استوفيناه فى شرح الرسالتين ومناطه على ان المعلوم بالحس

يفهم منه انه كتب حاشية لاثبات الواجب

هل يمكن ان يكون هو بعينه معلوما بالفعل ام لا يمكن ذلك فعلى الاول
لا يلزم تكفيرهم وعلى الثاني يلزم ذلك فافهم فانه دقيق وبالتامل فيه
والتفكر حقيق ولما كان مذهب بعضهم انه تعالى لا يعلم غير المتناهي
وهو باطل عند جمهور العقلاء من المتكلمين والصوفية والحكماء اشار
الى اثبات علمه تعالى بما لا يتناهى عند الصوفية وقال في كلام الصوفية
قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه لما اقتضى كل شيء اما لذاته كالمعلول
الاول عندهم كما يجيء بعيد ذلك او بشرط واحد او بشروط كثيرة كا
لمعلولات الباقية فيكون كل شيء لازمه تعالى فيما اقتضاه لذاته ووجود
الفاء في جواب لما ومضارعيته لفظه ومعنى من النوادر ولازم لازمه
وهلم جرا الى ما لا يتناهى فيما اقتضاه بشرط او شروط قال الشيخ في
تعليقاته الموجودات كلها من لوازم ذاته ولولا انها من لوازمه لم يكن
لها وجود وقال في موضع اخر هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازمه
فيه بمعنى انه يصدر عنه لا ان يصدر عن غيره فيه فيكون ثمه قابل
وانفعال فقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه
والاخر ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه هذا كلامه
ولا يخفى ان كلام الشيخ والصوفية انما يتم اذا كان الواجب تعالى فاعلاً
بالايجاب كما ذهب اليه الحكماء لا اذا كان فاعلاً بالاختيار كما ذهب
اليه المليون فافهم فالصانع الذي لا يشغله ولا يمنعه شان عن شان
اي الالتفات والتوجه الى شيء عن الالتفات والتوجه الى شيء اخر
في ان واحد واللطيف الخبير لا يفوته كال لا بد وان يعلم ذاته لان من يعلم
انه يعلم شيئاً لا بد وان يعلم ذاته ضرورة ولازم لازمه جمعا وفرادى

وقال الشيخ ايضا لوازم الاول غير متناهية الا ان اللازم الاول وهو من عقله من ذاته فهي بواسطة وبترتيب لازما بعد لازم وهي غير متناهية واللازم الاول هو اللازم بالحقيقة وهذه الاخر هي لوازم لوازمه
منه رحمه الله

اجمالاً

اجمالاً وتفصيلا الى ما لا يتناهى بالفعل لان المقتضى للعالمية هو
الذات والمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو
اختصت عالمية بالبعض دون البعض لكان بمخصص وهو محال لا
متناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير لمنافاته الوجوب
والغنى المطلق قال الشيخ في تعليقاته الباري تعالى يعرف ذاته ويعرف
لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبداء لها ويعرف ما بعدها
وما بعد ما بعدها الى ما لا يتناهى فاذن يعرف الاشياء الجزئيات
من جهة كلية فانه يعرف اسبابها واسباب اسبابها الى ان يتادى
الى ذاته فيعرف كل ذلك من ذاته لا من خارج فيكون لغيره فيه تاثير
وهذه العلل والاسباب لا يدركها عقل فانها متتالية مترتبة بعضاً
على بعض فيكاد ان لا يتناهى هذا كلامه فان قلت لا يجوز علمه تعالى
بما لا يتناهى لان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظ ولا شيء من غير
المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود ولانه يلزم
صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من لزوم تعدد العلوم بتعدد
المعلومات قلت اجيب عن الاول بانا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب
ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى
للانفصال عن الغير المغايرة له وعن الثاني بان العلم صفة واحدة
لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المح
ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما
في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبداء المحمول لا يوجب انتفاء الحمل
والاولى في الجواب عن الثاني منع لزوم تعدد العلوم بتعدد المعلومات

لم لا يجوز ان يعلم امور غير متناهية بصور متناهية هي مبدأ للعلم بها
قال الشيخ في تعليقاته لا يستنكر ان يكون اشياء محصورة موضوعة
لاعتبارات مختلفة ويعتبر فيها نسب غير متناهية وهذه الصور كلها
لا شك انها محصورة للاول موجودة له فانه تعقلها من ذاته والنسب
بينها وان كانت في نفسها غير متناهية فانه يعقلها متناهية فان الصور
موجودة له ويكون النسب التي بينها لا محالة موجودة فهو يعلم
جميع الاشياء وجميع نسبها واحوالها فالاشياء الغير المتناهية يعقلها
متناهية هذا كلامه فتدبر وتبصر وابض في كلامهم اي الصوفية ان
الحق سبحانه لاطلاقه الذاتي اي احاطته وانبساطه على الموجودات
كلها وظهوره بصورها وتجليه بجماله المعينة الذاتية مع كل موجود
والحضور معه وحضوره مع الاشياء علمه تعالى بها فلا يعزب عن
علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيحيط علمه تعالى
بالمتناهي وغير المتناهي ولقائل ان يقول مجرد حضور الشيء مع الشيء
لو استلزم علمه بها لزم ان يكون النفس عالمة بكل ما حضر معه في الوجود
ومن البين انه ليس كذلك لانه ما لم يحصل بينهما علاقة مخصوصة
هي علاقة حصول صورته فيه لم يحصل علمها به وجوابه ظاهر
مما مر وتوضيحه ان علمه تعالى مباين لعلمنا وما ذكره انما هو في
علمنا لا في علمه تعالى للشيخ في تعليقاته وجوده تعالى مباين لساير
الموجودات وتعقله مباين لساير التعقلات فان تعقله على انه عنه
اي على انه مبدا فاعلي له وتعقل غيره على انه مبدا قابلي له هذا كلامه
ولا يخفى انه دافع للشبهة فالحاصل اي حاصل كلامي الصوفية ان علمه تع

ان علمه تعالى بالاشياء على وجهين احدهما من حيث سلسلة الترتيب
اي ترتيب صدور واحد من المعلولات عنه تعالى بعد واحد لما ذهب
اليه الحكماء من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما يجيء في اخر الرسالة
تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى على طريقة قريبة من طريق الحكماء انما
قال قريبة من طريق الحكماء لان اول اللوازم عند الصوفية النسبة العلمية
ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار انبساطه على الماهيات
التي اولها العقل وما في مرتبته ثم ما يليها وهلم جرا الى ما لا يتناهى واما
عند الحكماء فاول اللوازم هو العقل الاول ثم ما يليه وهلم جرا كذا في الحاشية
وفيه كلام سياتي تحقيقه في اخر الرسالة ان شاء الله تعالى والوجه الثاني
من وجهي علمه تعالى بالاشياء علمه تعالى بها من حيث احديته المحيطة بكل
شيء وتحقيقه فانه قد مر مرارا انه قد تقرر عندهم ان كل ما يدرك ويشاهد
فهو حق ظاهر في صورة خلق متوهم وهي الصورة الظلية فيكون
محيطا بكل شيء بل هو عين كل شيء ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالا
الاشياء على الوجه الثاني اي من حيث احديته المحيطة بكل شيء مسبوق
بعلمه تعالى بها بالاشياء على الوجه الاول اي من حيث سلسلة الترتيب
على طريقة قريبة من طريق الحكماء فان الاول علم غيبي بها بالاشياء لانه
علم بها بسبب العلم باسبابها وعللها قبل وجودها اي الاشياء في الخارج
والثاني علم شهودي بها بالاشياء لانه مستفاد من وجود الاشياء و
مشاهدتها عند وجودها في الخارج ولما كان هذا مخالفا لما تقرر عندهم
كما قال بعض كبراء العارفين ادراك الحق سبحانه للاشياء على ما هي الاشياء
عليها من حقايقها في حال عدمها ووجودها ادراك واحد فلهذا

لم يكن سبحانه في ايجاده الاشياء عن فقر وهذه مسئلة هي مزلة
الاقدام زل فيه كثير والحقوا فيها بمن ذمه الله تعالى في كتابه
من قولهم ان الله فقير الاية فما وجد الممكن ولا وجدت المعرفة الحا
دثة الا لكمال رتبة الوجود وكمال رتبة المعرفة لا لكمال الله سبحانه بل هو
عز وجل الكامل في ذاته سواء وجد العالم او لم يوجد وعرف بالمعرفة
الحادثة او لم يعرف كما انه سبحانه وتعالى على الحقيقة لا يعرف ولا
يعرف منه ممكن الا نفسه قال وبالحقيقة ليس هناك علمان بل يلحق
العلم الاول الحاصل في الازل بمعنى الواجب لذاته بقرينة قوله بواسطة
وجود متعلقه في الخارج اعنى المعلوم نسبة واضافة له الى المعلوم با
اعتبارها اى باعتبار تلك النسبة والاضافة تسمية اي العلم بالاول
بالمعلوم عين العلم للاول به شهودا وحضورا لا انه حدث هناك علم
اخر قال الشيخ في تعليقاته فهو تعالى يعلم الاشياء التي لم يوجد بعد
على انها لم توجد بعد ويعرف اوقاتها وازمنتها واذا وجدت تلك
الاشياء يتجدد علمه تعالى بها فيستفيد من وجودها علما مستانفا
هذا كلامه وبه افصح المرام في الجملة ولكن في كلام المص بحث ظاهر
لان هذه النسبة اللاحقة للاول بواسطة وجود المعلوم هل هي مغايرة
للنسبة السابقة الحاصلة له تعالى الى المعلوم قبل وجوده ام متحدة وعلى
الثاني لا يصح قوله يلحق للاول الى اخره وعلى الاول يلزم ثبوت علمين
هناك مع انه قال ليس هناك علمان فتامل فان قلت لا يصح قولك
يلحق الاول الخ لانه يلزم من ذلك الكلام ان يكون علمه تعالى على الوجه
الثاني مخصوصا بالموجودات الحالية لكن لا محذور فيه ولا ينافي

سابق كلامه لان الموجودات كلها بالنسبة اليه تعالى حالية فان
الازمنة الثلثة متساوية بالنسبة اليه تعالى وكلها حاضرة عنده كما
في كلام بعض المحققين عن قريب اى المحقق الطوسي في تلك الرسالة
المكتوبة في جواب اسولة الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره ولذلك
صرح شيخ الفلاسفة ايضا في تعليقاته حيث قال وقد يتشكك
فيقال ان تلك الاشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه
يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شيء فانه واجب بسببه
وبالاضافة اليه فيكون موجودا بالفعل بالاضافة اليه فسبب وجود
كل موجود انه يعلم فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء
دايما وقال في موضع اخر منها الاشياء الموجودة دايما والموجودة
في وقت بعد وقت والشيء المقتضي شيئا فشيئا كالزمان والحركة
التي هي غير موجودة بالجملة والقارة بالجملة والمعدومة في الماضي و
المعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة
بالفعل لانه سبب وجودها ومبدا الاسباب التي يوجد عنها وهو
تعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل المعقولات
حاصلة له حاضرة عنده وحالة عنده تعالى بالسواء في كل حال اعني قبل
وجودها وبعد وجودها ومع وجودها لا يتغير بوجه انتهى كلامه
وفي المقام بحث ظاهر لان ما مر في كلام بعض المحققين عن قريب و
ما نقلناه عن شيخ الفلاسفة كله في الوجود العقلي العلمي ولا نزاع
فيه انما البحث في مذهب الصوفية حيث اثبتوا له تعالى علما اخر
من حيث احديته المحيطة بكل شيء ذهنا وخارجا ولا شك انه تعالى

ليس محيطا فى الازل بالحوادث من حيث وجوده الخارجى فافهم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل تم المص قدس سره بعد الفراغ عن تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه من معلولاته اراد ان يشرع فى تحقيق القول فى ارادته تعالى فقال القول فى الارادة اتفق المتكلمون باسرهم بل المليون والحكماء على اطلاق القول بانه تعالى مريد لكن كثر الخلاف بين المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وبين الصوفية والحكماء فى معنى ارادته تعالى فعند المتكلمين من اهل السنة انها اى ارادته تعالى صفة قديمة موجودة فى الازل زائدة على الذات قائمة بها على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية اى الموجودة فى الخارج مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات شانها التخصيص والترجيح لاحد طرفى المقدور من الفعل والترك على الاخر وعند الجبائية صفة زائلة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة زائدة قائمة وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هى كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الكعبى ارادته تعالى لفعله نفس العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة وعند الحكماء هى اى الارادة العلم بالنظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل اى علمه بحقايق جميع الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر على ما يقتضيه لفظ الاحاطة وعلمه بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام اى باحوال واعراض ذاتية لجميع الاشياء اى التصديق باحوالها فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل ارادته تعالى لانه كالارادة

منبع

مبحث ارادته تعالى

منبع وسبب موجب لفيضان الخير فى الكل لان الشرور انما يحصل فى القوابل بواسطة نقصان الامكان الذاتى على ما بين فى موضعه من غير انبعاث وطلب من الاول الحق كما هو فينا اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة واستدلوا عليه بدلايل منها ان الفاعل بالقصد والارادة لابد له من امر باعث له على الفعل ليرجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لابد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا لم يكن باعثا له على الفعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فح يلزم استكمال بالغير وانه محال والجواب لا نم ان الفاعل بالقصد والارادة لابد له من امر باعث على الفعل سوى القصد ولو سلم فلا نم انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله و لم لا يكفى ان الاولوية بالنسبة الى الغير فى كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء فى ان الباعث على الفعل لابد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون فى الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم فى ان الفاعل بالاختيار لابد له من باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه اولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون فى الجواب بهذا المنع قال بعض المحققين فقد صرحوا فى اثبات هذه العناية بنفى ما يسمى الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل فان الشيخ الرئيس قد صرح فى مواضع من تعليقاته

بانه من هنا كلام الشيخ لبس علمه تعالى بالاشياء الا نفس وجود
الاشياء فيلزم ان يكون ارادته نفس وجود الاشياء وهو مما لم
يقل به عاقل ولما كان فى تنقيح المرام خفاء قال قدس سره تحرير المذهبين
اى مذهب المتكلمين من اهل السنة ومذهب الحكماء ان نقول
لا يخفى ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفى فى وقوعه
اى وقوع ما يجوز صدوره عنا بخلاف علمه تعالى بما يجوز صدوره
عنه فانه يكفى فى وقوعه عنه تعالى عند الحكماء واما عند المتكلمين
فانه لا يكفى فى وقوعه عنه تعالى ايض بل لا بد من انضمام صفة
الارادة اليه حتى يصح وقوعه عنه تعالى بل نجد من انفسنا حالة
نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة وتلك الحالة هى الارادة
عند بعض المعتزلة وانها من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون
معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر معرفتها
بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها فذهب كثير من
المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فانه نسبة القدرة الى
طرفي الفعل على السوية فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع فى احد
طرفيه او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب
بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه وهو المراد مما ذكره
المص واستدل عليه بان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه
ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل وذهب الاشاعرة الى ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شى منهما
لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها فالارادة عندهم صفة

صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا
معنى صفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير
كما يقتضى كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه ومع
هذا لا يخفى انه لا يصح تحرير مذهب الاشاعرة فى الارادة بما ذكره
المص ثم بعد حصول تلك الحالة النفسانية يحتاج فى وقوع
الفعل الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثة فى الاعضلات فذاتنا
هو الفاعل بحسب الظاهر والقوة العضلية اى المنبثة فى
العضلات هى القدرة وقيل القدرة هى صحة الفعل والترك
بالقصد وتصور ذلك الشى اى التصور الجزئى لان الكلى يكون
نسبته الى جميع جزئيات على السوية هو الشعور بالمقدور ومعرفة
المصلحة اى العلم بما فيه من المصلحة هى العلم بالغاية عند الاشاعرة
ونفس الارادة عند المحققين من المعتزلة والحالة النفسانية
المسماة بالميلان والارادة كذا فى حاصله اعنى شرح الحكمة العين
قال بعض المحققين الارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل
بحيث يحمل عليه ويقال للقوة التى هى مبداء النزوع والاول مع
الفعل والثانى قبله وكلا المعنيين غير متصاف البارى تعالى به منصور
هو اى الميلان المذكورة التابعة للشوق المتفرع ذلك الشوق على
معرفة الغاية اى العلم بما فيه من المصلحة الذى قد مر انه هو العلم
بالغاية فهذه المذكورات من قولنا فذاتنا هو الفاعل الى ها هنا امور
متغايرة تغايرها ظاهر فان تغاير الارادة للشوق ظاهر فى كون
الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما فى البشع لكل واحد من

من تلك الامور مدخل فى صدور ذلك الشئ عنا وفيه تامل
لان الفعل الاختيارى قد يقع بلا شوق كما فى تناول الدواء
البشع قال بعضهم مبادى الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس
الحيوانية اربعة ابعدها من الفعل هو التصور الجزئى للشئ الملايم
او المنافى تصورا مطابقا او غير مطابق ويليه شوق ينبعث عن
ذلك التصور ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما فى الدواء البشع ومنه
يعلم ان الفعل الاختيارى قد يقع بلا شوق فالقول بان مباديها
اربعة باعتبار الاغلب وفيه بحث لان امثال ذلك لا يليق باصول الحكمة
والمعارف اليقينية انما يصار اليه فى الادبيات والخطابيات واذا
عرفت هذه المقدمة فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله تع بالاغراض
وهم الاشاعرة وذلك لان الغرض هو السبب فى ان يصير الفاعل
فاعلا بعد ان لم يكن ولا شك انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود
بذاته الذى هو تام امر يجعله على صفة لم يكن عليها فانه يكون ناقصا
من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع
الاحوال فان ذلك لا يليق بجنابه تعالى لا النقصان ولا التكميل واما
المعتزلة القائلون بتعليل افعاله تع بالاغراض فلهم عنه جواب يعلم مما
سبق بتامل صادق فقد يثبتون له تعالى ذاتا وقدرة زايدة على ذاته
كما سيأتى بيانه ان شاء الله تع وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زايدا
ذلك العلم ايضا على ذاته تعالى كما مر فى بحث العلم وارادة كذلك اى زايدة
على ذاته تعالى كل منها مغاير للاخر ويجعلون بعض الاشاعرة للمجموع من

من تلك الامور المذكورة اعنى الذات والقدرة والعلم بما فيه
من المصلحة والارادة مدخلا فى الايجاد فيه تامل لان المتبادر من هذه
العبارة ان الايجاد لا يتحقق بمجرد هذه الامور مع انه ليس كذلك
الا ان يقال المراد ان لكل واحد من ذلك المجموع مدخلا فى الايجاد
سوى العلم بالمصلحة فانه عند الاشاعرة ليس سببا باعثا للفا
عل على فعله فلم يكن له مدخل فى الايجاد بخلاف المعتزلة فان العلم
بالمصلحة عندهم هو الارادة والداعى الباعث للفاعل على الاقدام
بالفعل فيكون له مدخلا فى الايجاد عندهم فيكون العلم بالمصلحة
غرضا وغاية لا علة غائية تحقيق الفرق بين الامور الثلاثة ما اشار
اليه بعض المحققين وقال اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث
انها نتيجة لذلك الفعل وثمرة يسمى فايدة له ومن حيث انه على طرف
الفعل ونهايته يسمى غاية له ففايدة الفعل وغايته متحدتان بالذات
مختلفتان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا
ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية
متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام
كان فايدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية هذا كلامه
فعليك بالتوجه التام واما الحكماء فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء
وهو عين ذاته تعالى على ما اشتهر منهم والا فكما مر ذهب كثير منهم
الى ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور فى ذاته تعالى او بالمثل
بالافلاطونية او بالصور المرتسمة فى العقل الاول كما قال المحقق الطوسى

على ما مر او باتحاد العاقل والمعقول كما قال المشاؤن على ما نقله
المص قدس سره منهم فان قلت اذا كان علمه تعالى بالاشياء عين
ذاته فالظ ان يقال واما الحكماء فلم يثبتوا الا ذاتا فقط ويجعلونها
كافيا في الايجاد لانه يترتب عليه فقط ما يترتب على الذات مع
الصفات في الشاهد فما وجه ما ذكره من ذكر العلم فقط من غير
ذكر القدرة والارادة مع ان الصفات الحقيقية كلها عين ذاته تعالى
عندهم قلت ذلك للفرق بين العلم وبين غيره من القدرة والارادة
فان الحكماء قائلون بثبوت اصل العلم له تعالى ولا ينكرون ثبوت
هذه الصفة له تعالى حقيقة بخلاف القدرة والارادة فانهم
ينكرون ثبوتهما بالمعنى المتعارف له تعالى وذهبوا الى ان قدرته تع
وارادته تعالى بعينهما علمه تعالى ويرجعون جميع صفاته الحقيقية
الى علمه تعالى فصح القول بانهم اي الحكماء يثبتون له تعالى ذاتا وعلما
بالاشياء هو عين ذاته فافهم فانه المدار في تحقيق المقام ويجعلون
الذات مع العلم هذه الاشارة الى الفرق المذكور والا فالظ المناسب
لمذهبهم ان يقتصر بالذات ولا يقال مع العلم كافيين في الايجاد من
غير توقف للايجاد على القدرة والارادة كما يتوقف عليهما في الشاهد
فعلمه تعالى بالاشياء عين قدرته تعالى عليهما وعين ارادته تعالى
لها بمعنى انه يترتب على علمه تعالى ما يترتب على القدرة والارادة في
الشاهد قال الشيخ في تعليقاته الارادة هي علمه تعالى بما عليه الوجود
وكونه غير مناف لذاته وفي موضع اخر منها ارادة واجب الوجود
بذاته بعينها علمه تعالى وهي بعينها عنايته وفي موضع اخر منها ان لم

يعتبر

يعتبر ان قدرته تعالى بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر
فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه
وقال الشيخ في موضع اخر منها الاول لا يتكثر لاجل تكثر صفاته
لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة بالقياس اليه
فيكون قدرته حياته وحياته قدرته ويكونان واحدا فهو حي من حيث
هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك ساير صفاته هذا كلامه
ولا شك ان ما ذكرناه من كلام الشيخ تثبت دعوى العينية واما
ما ذكره قدس سره بقوله اذ هو اي علمه تعالى كاف في الصدور من
غير حاجة فيه الى القدرة والارادة ففيه تأمل اذ لا يلزم من مجرد ذلك
ان يكون علمه تعالى عين قدرته وارادته تعالى كما لا يخفى على اللبيب
واعترض المتكلمون عليهم بان مجرد العلم لا يكفي في الصدور لانه
لا بد في صدور الاشياء عنه تعالى وتخصيص بعضها بالوقوع دون
بعض وفي وقت الى مخصص وليس ذلك المخصص هو العلم لان
العلم بوقوع شئ معين في وقت الى مخصص وليس ذلك المخصص
هو العلم لان العلم بوقوع شئ معين في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له
والا لزم الدور فاذن العلم لا يكفي في الصدور واجاب الحكماء عنه
بانا لا نم ان كل علم فهو يتبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي
التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه
متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصح ان يكون مخصصا كما اختاره
في الباري تعالى ورده المتكلمون بدعوى البداهة في استواء

نسبة العلم الى طرفين فلا يكون مخصصاً وان كان فعليا فتأمل
وكن الفضيل وعند الحكماء ليس له تعالى حالة شبيهة بالميلان
النفساني الذى للانسان لزعمهم انها نقص وجب تنزيهه عنه
وللخصم ان يمنع كونها نقصاً وجمع من محققي المعتزلة ذهبوا الى
ان الارادة فى الحق سبحانه والشاهد هو العلم بما فيه من المصلحة
لا الحالة الميلانية النفسانية للانسان والحالة الشبيهة بالميلان المذ
كور فى الحق سبحانه وتعالى وقال بعض المحققين كون مسمى لفظ
الارادة مغاير الشعور بالمصلحة فى الفعل والترك بما لا ينبغى ان يخفى
على العاقل العارف بالمعانى والاوضاع نعم لو ادعى فى حق البارى
تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك
بحث اخر هذا وقد تقرر عند الاشاعرة ان الارادة بل ارادته تعالى
ترجيح ولا شك انهم لا ينكرون ثبوت حالة شبيهة بالميلان
النفسانى الذى للانسان له تعالى واذا عرفت هذا فا يصدر بالنسبة
الينا من الذات مع الصفات من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
مما مر مرارا يصدر عنه تعالى من الذات فقط من غير افتقار له
تعالى فى صدور الاشياء عنه الى غير نفس الذات من الصفات كما
يفتقر صدور الاشياء عنا الى الصفات الزائدة فهذا اى كون ذاته
تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معنى اتحاد الصفات
مع الذات على ما مر مفصلا وانت خبير بانه لا دخل لهذا الكلام
فى هذا المقام لان النزاع فى تحقيق معنى ارادته تعالى وفى انها هل
هى عين العلم او صفة مغايرة للعلم لا فى اتحاد الصفات مع الذات

وعدم

وعدم اتحادها معها الا ان يقال انه مما يتوقف عليه مزيد تحقيق
هذا المرام واذا كان كذلك فليس صدور الفعل عنه تعالى كصدوره
منا لان ارادته تعالى ليس لها داع كارادتنا فان ارادته علمه تعالى
ولكن باعتبار الارادة اذا كانت تابعة لقصد من خارج يعرض بحسب
المقصد فيصح ان يصدر عن مريد واحد بحسب اختلاف الدواعى افعال
مختلفة واما اذا لم يكن الارادة تابعة لداع كان الافعال الصادرة عن
المريد على سبيل اللزوم فيكون صدور الفعل عنه تعالى على سبيل
اللزوم بخلاف صدوره عنا فافهم ولا يكون صدور الفعل عنه
تع كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه قال
بعض المحققين ان الفلاسفة لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان فى نفى الارادة عنه
تعالى شناعة والحاقا لافعاله بافعال الجمادات جاؤوا لاثبات
كونه تعالى مريدا على وجه لا ينافى كونه تع موجبا فزعموا ان الارادة
عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو
كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك
العلم سببا لصدور ذلك الفعل حال كونه غير مغلوب فى ذلك
ولا مكروه والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا فلا يكون كالنار
والشمس تعالى عنه ولا شك انه لا يجدى فى نفى النقيصة عنه تع
لان من البين ان صدور الفعل عن الفاعل اذا كان على سبيل
اللزوم فهو نقص بخلاف ما اذا كان صدور الفعل عنه بالاختيار
والقصد والانبعاث فانه كمال عند ذوى العقول السليمة واما

الصوفية المحققون وهم القائلون بوحدة الوجود فيثبتون
له تعالى ارادة زائدة على ذاته تعالى لكن تلك الزيادة بحسب التعقل
بمعنى ان العقل يفهم منه غير معنى الذات لا بحسب الخارج بمعنى
ان ليس في الخارج وهو بيان احدهما الذات والاخرى الصفة
موجودتان كما ذهب اليه الاشاعرة كسائر الصفات اى كما في
الصفات من العلم والقدرة والحيوة فانهم ذهبوا الى انها
عين بالذات بحسب الخارج زائدة عليها بحسب التعقل كما مر مفصلا
فهم اى الصوفية يخالفون المتكلمون من اهل السنة في اثبات المتكلمين
منهم ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج لان الصوفية ذهبوا الى انها
عين الذات بحسب الخارج ويخالفون اى الصوفية الحكماء في نفيها
اى نفي زيادة الارادة بالمرة اى بحسب التعقل والخارج معا فان
الصوفية ذهبوا الى انها زائدة بحسب التعقل وفيه بحث لان المقصد
ههنا بيان معنى ارادته تعالى عند الصوفية لان الكلام فيه وانه
هل هو العلم او صفة مغايرة لسائر الصفات لان ارادته تعالى
هل هو مغايرة لذاته زائدة عليه او عين الذات فانه قد سبق
في مبحث على حدة ان صفاته تع الثبوتية زائدة على ذاته تعالى ذهنا
وخارجا عند الاشاعرة وعين الذات ذهنا وخارجا عند الحكماء
وعينها خارجا وزائدة عليها تعقلا عند الصوفية فهذا تكرار
محل والذي يظهر من كلام الصوفية ان ارادته تعالى وان لم تكن
عين علمه تعالى بالنظام الاكمل في التعقل لكنها لازمة له بحيث
يستحيل انفكاكها عنه فيلزم عليهم ما لزم على الفلاسفة ودليلهم

ما كان دليلا على الفلاسفة وقد عرفت جواب المتكلمين عن دليلهم
فتدبر وتذكر هذا والمص قدس سره لما فرغ من بحث الارادة اراد
ان يشرع في القدرة فقال القول في قدرته تعالى ذهب المليون
كلهم الى انه تع قادر القدرة الاولى ان يقال ههنا مثل ما قيل
في الارادة اتفق المليون والحكماء على اطلاق القول بانه تع قادر
ولكن اختلفوا في معنى قدرته تع فذهب المليون الى انه تعالى قادرا
المعنى المتعارف عند الجمهور وهو ما اشار اليه المص بقوله اى يصح
منه ايجاد العالم وتركه اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي بحيث
المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي
بحيث لا يصح عدمه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب
لانه الذي يجب الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يمكن من الترك اصلا
كذا في الحاشية والغرض منه دفع شبهة قوية من شبه الفلاسفة
على المتكلمين في ان قدرته تعالى لو كان بهذا المعنى لزم عدم الفرق
بين الموجب والقادر وان يكون النزاع بيننا وبين المليين في ذلك
لفظيا فليس شيئا منهما من الفعل والترك لازما لذاته تعالى بحيث
يستحيل انفكاك اى انفكاك شيء منهما عنه عن ذاته تعالى كما ذهب
الفلاسفة من ان يستحيل انفكاك الفعل اى صدور العالم و
ايجاده عن ذاته تعالى فان عدم صدور العالم عنه تعالى ممتنع
لذاته عندهم كما يجيء بيانه ان شاء الله تعالى والدليل المعول عليه
في اثبات قادرية البارى بالمعنى الذي ذهب اليه المليون انه تعالى
صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما

يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب والا يلزم
تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الاول العلة دون
المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند
الى الباري بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان
العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع
ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولات قديم
مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او
حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث
الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وهذا منتفي بالاتفاق وقد تقرر
في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت
او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال
الامام الحرمين دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب
في الوجود معلوم البطلان باوايل العقول وكيف يتصرم بالجواهد
على اثر الواحد ما انقضت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه
الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل
على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى اول ووالد قبل ولد
وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف حوادث
لا اخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى و
هذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا
ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه
على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف اذا قال لا اعطيك

درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك
بعده درهما واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه اى عن ايجاده للعالم لان
ايجاده للعالم هو الفيض والجود والفيض والجود لازم لذاته كلازم
العلم وساير الصفات الكمالية فايجاده للعالم لازم لذاته تعالى
وهو المط اما الصغرى فظاهرة والكبرى محل البحث والدفع
ومنها يتفتح للمتكلمين باب الجواب فقد برهنا بالصواب فانكروا
اى الحكماء ثبوت القدرة بالمعنى المذكور عند المليين له تعالى
لاعتقادهم انه اى القدرة بالمعنى المذكور نقصان وذلك لما فيه
من القوة والامكان قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا انه تعالى
قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال نعني به ما يتعارفه الجمهور
في القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا
شيء ما لم يترجح بمرجح فان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح
صدوره من قدرة يصح صدور فعلين معا عن انسان واحد في
حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول برئ من القوة واذا و
صف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى
القدرة كان معناه مشيئا وليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون
على المشيئة على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشيئة فينا ايضا بالقوة فكان
القدرة فينا ايضا تارة في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس
هي المشيئة وفي الاعضاء على التحريك فلو وصفنا الاول بالقدرة
على الوجه المتعارف يوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان هناك

ههنا الشيء لم يخرج الى الفعل فلا يكون تاما وفي الجملة فان القوة
والامكان في الماديات والاول فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة
هذا كلامه ولا يخفى دلالته على ان القدرة بالمعنى المتعارف نقصان
وفيه بحث لانه في الحقيقة كالمغالطة فان القوة والامكان اللذين
في الماديات هما القوة والامكان اللذان من الشيء الخارج عن ذات
هذا الشيء في هذا الشيء كالقوة والامكان في الممكنات واما القوة
والامكان من نفس الشيء في الشيء فاختصاصه بالماديات غير مسلم كيف
وقد جوز الشيخ في تعليقاته ان يكون الواجب تعالى فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شيء واحد كما مر في بحث العلم وعينية الصفات للذات
فتذكر واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
فهو متفق عليه بالفريقين اي الحكماء والمليين كذا في شرح المواقف
بل هي عبارة الشيخ الرئيس في تعليقاته ولا يخفى ان هذا الاتفاق
بين الفريقين انما هو بحسب العبارة فان المشية والارادة عند الحكماء
ليس الا العلم بالنظام الاكمل فمعنى قولهم ان شاء ان حصل له العلم
بالنظام الاكمل اوجد العالم وان لم يحصل لم يوجد ومعنى قول المليين
ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجد كذا في
الحاشية وهو الحق فانه تلبيس من الفلاسفة وقد لبس عن لزوم
شناعة نفي القادرية عنه تعالى بالمعنى المشهور عند الجمهور
ولهذا قال الشيخ في موضع اخر من تعليقاته واذا وصف الاول
بانه قادر على ما يقولونه وهو انه ما يصح ان يصدر عنه الفعل وانه
اذا شاء فعل فقد شبهوه في هذا القدرة والمشية بالانسان

اذهو

اذ هو قادر على ان يفعل اذا كان له سبب مرجح ولا تخ الشبهة عن
القوة فلا يكون بالفعل قادرا ولا يغني عنهم قولهم انه تعالى قادر
بذاته لا بقدرة عنه فليس معنى القادر عندهم ماذكر واذا كان الاول
واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان فقد صار شيء واحد واجبا
وممكنا او يكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته وهو محال فيجب
ان يكون كل شيء منه واجبا وبالفعل لانه واجب الوجود بذاته و
نحن انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علمه فهو من حيث
هو قادر عالم اي علمه سبب لصدور الفعل عنه وليس قدرته
بسبب داع يدعوه اليه فقدرته تعالى علمه انتهى ولا يخفى تأييده
لما ذكره المصنف في الحاشية وفيه تصريح لعدم الفرق بين تفسيري القادر
وانهما منفيان عنه تعالى عند الحكماء فما قال سيد المحققين في
حاشية شرح حكمة العين من دعوى الفرق حيث قال والقادر المختار
ان فسر بما ذكر من انه اذا شاء فعل فالله تعالى فاعل وقادر مختار
عند الحكماء وان فسر بما يصح منه الفعل وعدمه فليس كذلك
بالفعل لازم لذاته ليس بشيء كما عرفت ومنه يعلم ما في قوله الا ان
الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود فيه
بحث لان مشية الفعل عندهم ليس الا العلم بالنظام الاكمل كما مر
فيلزم ان يكون العلم بالنظام الاكمل هو الفيض والجود بعينه
عندهم وليس كذلك فانه قال الشيخ الفيض فعل فاعل دائم
دائم الفعل فلا يكون فعله بسبب دعاه الى ذلك ولا الغرض
الانفس الفعل وقال واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض ولا

ولا غرض وذلك لمريد وفاعل لا غرض له وواجب الوجود فعله
وارادته كذلك فاذن فعله هو الجود المحض الا ان يقال العلم بالنظام
الاكمل من حيث انه سبب للايجاد فعل وافادة الخير كيف لا وقد قالوا
ان علمه تعالى فعلى لازمة لذاته وانما كانت لازمة لذاته تعالى لما اشار
اليه بالوصف الذى هو الفيض والجود فان لزومها لذاته ظاهر
عند العقل واظهر من لزوم مشية الفعل لذاته فان القول بتسا
رع الى قبول الفيض والجود لذاته وان لم يتسارع الى قبول لزوم
مشية الفعل لذاته وهذا فى الحقيقة تلبيس ايضا وتدليس لانهم
لم يريدوا من مشية الفعل ارادته كما هو الظ بل العلم بالنظام الاكمل
كلزوم سائر الصفات الكمالية له تعالى من العلم والحيوة وغيرها
وانت خبير بان دعوى لزوم العلم بالنظام الاكمل لذاته تعالى مسلم عند
المتكلمين ولا نزاع لهم فى لزومه له فانه علم خاص يمتنع خلو ذاته تعالى
فليستحيل الانفكاك بينهما بين مشية الفعل بالنظام الاكمل وبين
ذاته تعالى ولكن النزاع فى ان هذا العلم لا يكون وحده سببا للايجاد
ولا يكفى فيه بل لا بد له من امر ض هو الارادة حتى يصدر عنه تعالى
ايجاد العالم ويوجده وهم يقولون انه كاف فى الايجاد ولا يفتقر الى
صفة اخرى فالنزاع فى امرين احدهما فى معنى الارادة فانها عند الحكماء
هو العلم بالنظام الاكمل وعند المتكلمين صفة اخرى مغايرة للعلم
وثانيهما فى ان العلم بالنظام الاكمل هل هو كاف فى ايجاد العالم ام لا
هكذا ينبغى ان يعلم هذا المقام لئلا يقع فى الظلام واذا كانت مشية
الفعل لازمة لذاته تعالى فمقدم الشرطية الاولى اعنى قوله ان شاء

فعل

ان شاء فعل واجب صدقه والا لامكن انفكاكه عن ذاته تعالى
وقد عرفت انه يستحيل الانفكاك عنهما ومقدم الشرطية الثانية
اعنى قوله ان لم يشاء لم يفعل ممتنع الصدق لذاته لان عدم مشيته
تعالى لايجاد العالم ممتنع بالذات عندهم وفيه بحث لانه ان كان
مشية الفعل بمعنى العلم بالنظام الاكمل فلا شك فى انه لا نزاع
للمتكلمين ايضا فى ان مقدم الشرطية الاولى واجب صدقه لان
العلم بالنظام الاكمل واجب الحصول له تعالى فى الازل انما النزاع
فى انه هل هو كاف فى ايجاد العالم ام لا وكلتا الشرطيتين صادقتان
فى حق البارى تعالى فان الشرطية لا يتعلق صحتها بان يكون جزاها
صادقين فانه يصح ان يكون جزءاها كاذبين ومثال هذا لو كان
الانسان طائرا لكان يتحرك فى الهواء وهذه قضية صحيحة مع كذب
مقدمها وتاليها ويصح ان يكون المقدم كاذبا والتالى صادقا مع
صدق القضية كما يقال لو كان الانسان طائرا لكان حيوانا كذا قاله
الشيخ فى التعليقات وفيه ما عرفت من ان كلتا الشرطيتين على مذهبهم
فى قوة ان حصل له العلم بالنظام الاكمل اوجد العالم وان لم يحصل
له العلم بالنظام الاكمل لم يوجده لا يفهم منهما الجمهور من انه تعالى
ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجد والصادق
فى حقه تعالى عند الحكماء هو الاول ولا الثانى والثانى لا الاول
عند الجمهور فهو تلبيس منهم على الجمهور دفعا لتشنيعهم بانا متفقون
معكم فى كونه تعالى قادرا مع انهم خالفوا فى الحقيقة لان خلاصة
النزاع انما هو فى ايجاد العالم هل هو لازم لذاته تعالى يمتنع انفكاكه عنه

أن

عنه وهو مذهب الحكماء وليس بلازم لذاته تعالى بل يصح منه
ايجاد العالم وتركه بل ترك ايجاد العالم في الازل وانما اوجده حادثاً
فانتفا فهم مع ملبين في صورة اخرها بين الشرطين بمحض التموية
والتلبيس لا يغني من جوع والله اعلم واما الصوفية القايلون
بوحدة الوجود فهم متفقون مع الحكماء في نفي القدرة بالمعنى
المتعارف عند الجمهور عنه تعالى ومخالفون للمتكلمين بل ملبين
فيه فيثبتون له سبحانه ارادة زايدة على الذات بحسب التعقل لا
الخارج كما ذهب اليه الاشاعرة وزايدة على العلم بالنظام الاكمل
خلافا للحكماء فان الارادة عندهم هو نفس العلم بالنظام الاكمل
وانت خبير بانه ههنا مستدرك لان الكلام في بيان مذهبهم في
قدرته تعالى لا في ارادته الا ان يقال انه انما ذكر لانه توطية للمقصود و
يثبتون له سبحانه اختيارا فهو عطف على ارادة والمراد منه ههنا قدرة
في ايجاد العالم هذا التخصيص بيان للمقصود فان النزاع فيه واما اثبات
القدرة له سبحانه والاختيار في ايجاد صفاته الحقيقية في ذاته فمما لم
يذهب اليه جمهور المتكلمين من الصفاتية فضلا عن نفاة الصفات
وقد يطلق الاختيار بمعنى الميل الى الشيء والشوق اليه مع تفصيل
ومن ههنا قال بعض المحققين ان الارادة اعم من الاختيار لكن
اثباتهم اختيارا له سبحانه في ايجاد العالم لا على النحو والوجه المتصور
من اختيار الخلق اي ليس اختياره تعالى في ايجاد العالم وقدرته
عليه كقدرة الخلق واختيارهم في ايجاد الاشياء الذي هو تردد وامكان
واقع بين امرين كل منهما من الامرين ممكن الوقوع عنده اي عند المختار

وحاصل

وحاصل هذا التردد وهو صحة الصدور واللاصدور الذي فسروا
القدرة فيترجح عنده عند المختار احدهما من الصدور واللاصدور
لمزيد فايدة وحكم ومصالح لا يعلمها الا هو كما ذهب اليه الاشاعرة
او مصلحة تتوخاها بطلبها وهو الداعي كما ذهب اليه المعتزلة ولو
قال فيترجح عنده احدهما بمحض ارادة الفاعل المختار كما ذهب
اليه الاشاعرة او مصلحة تتوخان لكان اولى وانما قال لكن لا على النحو
المتصور الخ لما اشار اليه بقوله فمثل هذا التردد الواقع بين امرين
كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده احدهما كما يستنكر في
حقه تعالى عند الصوفية والحكماء وانما استنكروا مثل هذا في حقه
تعالى لانه تعالى احدي الذات بمعنى انه بسيط بحت في غاية البساطة
والتجرد منزه الذات ان يلحقها هيئة او حلية او صفة جسمانية او
عقلية وهذا غير تام عند الصفاتية من الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
واحدي الصفات ان اراد منه ان صفاته تعالى كلها راجعة الى صفة
واحدة هو العلم كما ذهب اليه الفلاسفة فهو مم عند الاشاعرة بل
المعتزلة ايضا بل الصوفية كما مر وان اراد انها عين الذات وليس وراءه
صفة زايدة على الذات فهو بعد تسليمه عند الصوفية والحكماء لا
يجدي نفعا في المقام كما يظهر بادنى توجه وامره واحد لفظ الامر
في اللغة العربية يطلق على القول المشهور الدال على طلب الفعل دلالة
اولية وعلى الشيء والصفة والشان والطريق والمعنى الرابع ههنا انسب
اي شانه تعالى وحاله تعالى واحد وعلمه بنفسه وعلمه بالاشياء المغايرة
لذاته تعالى علم واحد هذا وان ذهب اليه الحكماء والصوفية في بعض مقالاتهم

والصلاح توجب مصالح [illegible]

الاحدي منسوب الى الاحد للمبالغة في الوحدة على ما بين في مظانه

والبحث فيه مجال

لكنه غير بين ولا مبين فان الظاهر ان العلم بالسواد مغاير للعلم بالبياض
وهكذا في غيره كيف لا وقد مر ان الشيخ الرئيس ذهب ان علمه تعالى
بالاشياء بارتسام صورها في ذاته تعالى ومن البين ان علمه تعالى
بنفسه ليس كذلك اللهم الا ان يقال ان الصور عند الصوفية عين
ذاته تعالى كما مر فتذكر واذا كان الواجب احدي الذات والصفات
والشان والعلم فلا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين و
ذلك لان امكانهما لديه انما يكون بتكثر في الصفة او الامر او العلم
وليس فليس وفيه بحث لما مر من المنوع في كل من ذلك فان الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم من الصفاتية منع ذلك لتكثر صفاته تعالى الحقيقية
عندهم فيصح لديه تعالى امكان حكمين مختلفين وبالجملة هذه د
عوي لا يمكنهم اثباتها بالدليل واما بالذوق والكشف فلا كلام
لنا فيه بل لا يمكن وجود غير ما هو المعلوم له تعالى وذلك ظاهر لان
غير المعلوم له تعالى ليس الا الممتنع لذاته كما صرح به شيخ الصوفية الوجودية
اعني المحقق العربي وشيخ الفلاسفة ابو علي بن سينا في الشفاء
وشيخ المتكلمين الامام الرازي في مباحثه واما التقييد بقوله المراد
في نفسه فما يخفى نفعه لان الارادة راجعة الى العلم بنظام الاكل الا ان
يقال هذا عند الحكماء واما عند الصوفية فالارادة زائدة على العلم
في العقل وكذا التقييد بقوله المراد في نفسه ففيه ايضا تأمل فالاختيار
الالهي عند المحققين من الصوفية الوجودية انما هو بين الجبر اي الايجاب
بالذات كما ذهب اليه الفلاسفة والاختيار الذي هو نقيضه كما ذهب
اليه المليون المفهومين للناس اي الحكماء والمتكلمين او المتكلمين

فقط وقد زعم الاستاد الدواني ان قول الامام الذي هو بالحق ناطق
جعفر بن محمد الصادق لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اشارة
الى بيان هذا فانه بيان حال الاختيار الالهي لما اشتهر من انه اشار الى
ان افعال العباد كذلك وتوضيح الكلام وتحقيقه يقتضي مزيد بسط
في الكلام فنقول قد قال الاستاد في شرح رباعياته بالفارسية اشيا را
قبل از وجود خارجي ثبوتي در علم حق سبحانه هست واشيا را باين
اعتبار اعيان ثابته ميخوانند وقابليات واستعدادات از لوازم
ذوات در اين مرتبه است وفيض وجود كه منبسط بر اعيان ميگرد د
در هر چيز بان مرتبه از كمال ونقص كه قابليت آن دارد ظاهر ميگرد د
همچون ضوء افتاب كه بر هر يك از اعيان قابله كه واقع ميشود آنچه
در وست از احوال والوان مي نمايد وفيض باران مدرار كه از ان
هر ظرفي بقدر گنجايش خود پر ميگرد د وهر زميني آنچه در مشيمه
قابليت اوست ميرو ياند ومي زايد واين معنى نزد ارباب شهود مقرر است
چنانچه تمامي احوال جاريه بر شخص لازم ذات اوست پس بحسب
حقيقت هر نيك وبد كه بر شخصي ميگذرد آن از لوازم ومقتضيات
نشاة اوست واگر كسي راضي بان نباشد وازان برنج شود از خود
رنجيده باشد اما درين مقام نكته ايست احاطه بآن واجب است
چه آنچه از حضرت حق صادر ميشود فيض وجود است وآن خير محض
است وشر از نقصان قابليت عين ثابته است كه قبول تمام فيض
نموده پس ازين وجه منسوب بحق سبحانه نباشد چه بخل از جناب
مبداء نيست واز اينجاست آنچه در حديث من وجد خيرا فليحمد الله

ومن وجد غیر ذلک فلا یلومنّ الا نفسه پس منشا ظهور صفات
فیض وجود حق است اما منشاء قابلیت ذوات اعیان ثابته پس
هم احوال من حیث الظهور مستند بحق تعالی باشد ومن حیث
القابلیت مستند بذوات اعیان وکمال مظاهر چون عکس کمال
حق است منسوب بحق باشد ونقص از محض قصور قابلیه
اعیان پس منسوب بحق نباشد چنانچه فرموده الخیر کله بیدیک
والشر لیس الیک مشعر بر آنست واز اینجا وجه توفیق میان نصوص
مخالفة الظواهر مثل قل کل من عند الله وما اصابک من حسنة
فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک وقل کل یعمل علی شاکلته
معلوم میشود کسی را که توفیق هادی طریق تحقیق کرده چه هم
من حیث الظهور الوجودی از حق است ومن حیث الثبوت
منسوب باعیان ثابته باشد والله ولی التوفیق وبیده ازمة التحقیق
واین مسئله سرّ قدرست وتفصیل آن معلوم هیچ کس نیست وتوقع
استلزام هر نشاه وتمامة احوال که بر وی در جمیع مراتب واطوار
وجود میگذرد از ان امورست که عقول بشری را بکنه آن راه نیست
وسالکان مسالک نظری درین مقام در مهالک افتاده اند چنانچه
معتزله که قایلند بانکه حق تعالی فاعل مختارست وفعلی ومعلل
بغرض است وانکه لطف ورعایة اصلح بر آن حضرت واجب است
ومهار امور بر حکمت نهاده اند ودر توجیه خلق کافر وفقیر وامثال
آن متحیر مانده اند واشاعرة ملاحظه جانب قدرت کرده اند وا
اشیا را بان باز بسته در حصار هؤلاء للجنة ولا ابالی وهؤلاء للنار

ولا ابالی ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون رفته اند پس معتزله
قصد محافظت بر حکمت کرده اند واحوال افعال الآهی برافعال مخلوقات
مقاس داشته اند واخر از آن عاجز شده اند واشاعره نظر بر قدرت
کرده اند واز ملاحظه حکمت اعراض نموده تفویض آن بجانب الله
تعالی کرده اند وسخن ایشان بتحقیق اقربست وحکما قایل بایجاب
شده اند ونفی صحت ازین شبهه بان نموده اند وبنا بر این تحقیق که طایفه
صوفیه کرده اند بسی اشکالات مرتفع میشود چه اجمالا معلوم است
که هر چه اعیان ممکنات قابلیت آن دارند در ایشان ظاهر میگردد
وزیاده ونقصان در آن محالست همچنانکه سلب زوجیه از اربعه
وانقسام او بر زیاده از دو نصف ونقصان او از ثلثه واثنین وزیادتی
او بر خمسه محالست ومحال را قابلیت تعلق قدرت نیست پس اگر کسی
درین مقام تامل نماید از بسی ورطات ومضایق که محار عقولست
سالم ماند چنانچه در رباعی دوم گفته شد ومحصل این است که
اتصاف اعیان بقابلیات از لوازم ذات اشیا نیست وثبوت
علمی ایشان لازم ذات حق نه صادر باختیار چه در صفات ذاتی
حق تعالی اختیار را مدخلی نیست چنانکه سابقا اشارت بان رفته
وایشان بنور وجود بمحض اختیار چنانچه در ذات خود مستدعی
ومقتضی آنند ظاهر میگردند وهما فانا انچه از حضرت عالم اهل
بیت نبوة وشهسوار شهسوار میدان فتوت مطلع انوار هدایت
مجمع اسرار نبوة وولایت الامام الذی هو بالحق ناطق جعفر بن
محمد الصادق علی ابائه الکرام وعلیه التحیة والسلام منقولست

كه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اشارة باين تواند بود وآنچه
در صحبت بعض اعيان حكمت باين فقير رسيده كه از حضرت
قدوة العارفين بالله وصفوة الواصلين الله شيخ ابو سعيد
ابو الخير قدس سره سؤال كردند كه حق سبحانه وتعالى فاعل
موجب است يا مختار حضرت شيخ در جواب اين رباعى
فرموده زلفش بكشى شب دراز آيد ازو ورپكذارى چنكل
باز آيد ازو وربك كره از پيچ وخمش بكشايى عالم عالم مشك طراز
آيد ازو واهم ازين واديست ومحل محصل آنكه سعة احاطة الهى
آنچنانست از انحصار در طرف از اضداد وتقيد بجانبى از آن بلكه
مقتضى تعانق اطراف وجامعيت اضداد چه نزد اهل الله تحقيق
مقررست كه كمال هر صفتى در آنست كه با ضد خود معانق ومتابك
كرد وچنانچه در عقد فوايد اسماء الله الحسنى مشاهده ميرود
هو الاول والاخر والظاهر والباطن ليس باعتبارات مختلفة و
صف انحصرت بصفات متقابلة توان كرد ودر هيچكدام محصور
نباشد وهذا مجمل نشهد بك الى تفصيل والله الهادى الى سواء
السبيل هذا كلام الاستاد قدس سره وبه يتضح المرام اعنى كون الاختيار
الالهى انما هو بين الجبر والاختيار مع فوايد جليلة اجدى من تقاريق
العصا ولله در المص حيث اشار الى هذا التفصيل بالاجمال فقال
وانما معلوما سواء قدر وجودها كما هو مذهب القائلين بالوجود
الذهنى اعنى الحكماء لان تعلق العلم باللاشىء المحض ضرورة على ما
فتذكر ولم يقدر وجودها كما هو مذهب النافين للوجود الذهنى

من

ـن المتكلمين المانعين استحالة تعلق العلم باللاشىء المحض
على ما فصل فى مظانه مرتسمة ماهياتها وحقايقها فى عرصة علمه
تعالى ازلا وابدا سواء كانت تلك العرصة نفس ذاته تعالى كما انه ذهب
اليه الشيخ فى الاشارات والعقل الاول كما ذهب اليه المحقق فى شرحه
او غير ذلك على اختلاف ارائهم فيهما مرتبة خبر بعد خبر ترتيبا لا كل
منه اى لا يمكن ان يكون ترتيب اكمل منه عند الصوفية والحكماء فى
نفس الامر خلافا للمتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الاكمل منه ممكن لكنه
لم يقع كما اشار اليه المص بقوله وان خفى ذلك اى انه لا اكمل فى نفس
الامر على الاكثرين من المليين واختلفوا فى معنى كون الشىء موجودا
فى نفس الامر فقيل اى موجود فى نفسه فالامر هو الشىء ومحصله
ان وجوده ليس متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة
بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فى حد ذاتها سواء وجد
فرض فارض اولم يوجد اصلا فسواء فرضها اولم يفرضها قطعا و
قيل اى موجود فى نفس المجرد وهو العقل الاول اذ العقل الفعال
والتحقيق عند الصوفية ان النفس الامر عبارة عن العلم الالهى
فان صور جميع الاشياء مرتسمة فى عرصة علمه تعالى بها وان اردت
مزيد تحقيق نفس الامر فارجع الى شرحنا على شرح الرسالة
العضدية لخاتم المحققين الدوانى فى تحقيق نفس الامر فالاولوية بين
امرين بتوهم امكان وجود كليهما انما هى بالنسبة الى المتوهم المتردد
بين الامرين اى بالنسبة الينا فان التوهم والتردد فينا لغيبوبتنا
عن نفس الامر اما بالنسبة الى ما فى نفس الامر فالواقع فى حد الارتبة

الثلاثة واجب الوقوع فى نفس الامر بلا تردد فيه وما عداه اى
ماعدا الواقع فى احد الازمنة مستحيل الوجود عند المحققين
فان ما لا ينتهى سلسلة الوجود اليه ازلا وابدا فهو ممتنع وليس
بممكن بالذات وان كان ممكنا بحسب تجويز العقل عند بعض المحققين
على ما نقله الاستاد الدوانى فى حواشيه الجديدة على الشرح
التجديد هذا ما قاله الصوفية الوجودية وفيه بحث لان مآل هذا
الكلام الى الايجاب ونفى الاختيار ولا شك ان ذوق الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم لا يشهد بخلاف ذلك وانه يستلزم
النقص تعالى عنه وانه خلاف ما ذهب اليه المتكلمين واجماعهم
وجامعيته تعالى عنه وانه خلاف ما ذهب اليه المتكلمون واجماعهم
وجامعيته تعالى للصفات المتضادة يجوز ان يكون على ما قالت الاشعرية
من انه تعالى فاعل موجب بالنسبة الى صفاته الثبوتية وفاعل بالاختيار
المفهوم للناس بالنسبة الى ما سواه من العالم معه انه قد اعترض
عليهم بان الايجاب ان كان نقصا فيجب تنزيهه تعالى عنه مطلقا
والا فلم لا يجوز ان يكون بالنسبة الى العالم كذلك وبالجملة فالفرق
تحكم والمقام مظلم لا يخ عن الاشكال وهو اعلم بحقيقة الحال فان
قلت فقد استدل الفرغانى رحمه الله فى شرح للقصيدة التائية
بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ان حظ التكوين على المكونات
ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده على ان الحق سبحانه متعلق بقوله
استدل لو لم يشاء ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان لا يشاء فلا يظهر
فلا يكون الاختيار الالهى بين الجبر والاختيار المفهومين للناس

[illegible] والواجب علينا متابعة الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وهو مذهب المتكلمين وهو الظاهر من الكتاب واجماع ائمة الدين منه

بل هو

بل هو بالاختيار المفهوم للناس وبريا عن الجبر فمذهبهم بعينه
هو مذهب المتكلمين فنسبة هذا البهم قدية بلا مرية قلت ليس
الامر كما ذكرت فان قولهم ان لم يشاء لم يقع صحيح وقد وقع فى الحديث
ما لم يشاء لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضى صدق
المقدم او امكانه اى المقدم ولو قال ولا امكانه لكان اولى كما لا يخفى
فلا ينافيه اى صدق الشرطية قاعدة الايجاب الذى هو مذهب
الفلاسفة فضلا عن ان ينافيه الاختيار الجازم المذكور اى لا
ختيار الالهى الذى هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس
كما ذهب اليه الصوفيه وفيه بحث لان هذا الكلام لغو فى الجواب
لان مدار السؤال والاشكال على قوله وكان له ان لا يشاء فلا
يظهر لا على الشرطية وحدها فهاهنا حتى يصح ما ذكر فى الجواب فالصواب
ان يقتصر فى الجواب على قوله فقولهم فى الايجاد الكلى للعالم كان
له ان لا يشاء فلا يظهر انما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة اى
لنفى لا يجاب الذى هو مذهب الفلاسفة كما هو الظ وفيه نظر
لان نفى المتوهم الباطل مستحسن ولكن بوجه لا يوهم باطلا آخر
وههنا كذلك فليس على ما ينبغى واما لانه سبحانه باعتبار ذاته
الاحدية غنى عن العالمين فمن هذه الحيثية فالواكان له لا يشاء
فلا يظهر لا من حيث ان ذلك ممكن فى نفس الامر حتى يكون منافيا
لما قال الشيخ فى الاشارات الغنى التام هو الذى يكون غير محتاج
فى ذاته ولا فى الصفات ذاته سواء كانت اضافية او غير اضافية الى
شئ غيره الجواب ايض ليس كما ينبغى لبعده عن العبارة وغاية القدر

ان هذا التأويل للنصوص القاطعة من قبلهم على انهم متفقون
مع الفلاسفة في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية كما صرح
به بقوله فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم
الشرطية الثانية بالذات فان عدم مشية تعالى الايجاد العالم ممتنع
بالذات عند الفلاسفة كما مر وممكن بالذات عند المتكلمين بل المليين
ومدار حدوث العالم وقدمه على هذا فان صدق مقدم الشرطية
الثانية لو كان ممتنعا بالذات كما قالت الفلاسفة كان العالم قديما
البتة وهو ظ وان كان ممكنا كان العالم حادثا كما قال المتكلمون ولا
مخلص لهم الا ما قال بعضهم كما مر وجميع العقلاء يثبتون الحدوث
وينفون عن الحق سبحانه وينزهونه عنه واما العرفاء المحققون
فلا يثبتون الحدوث اصلا ورأسا فان شهود التوحيد ينفيه
عن اصله ستره بعد نفيه بالحق بمعنى تجلى الحق تعالى مع الايات
بوجوهه في الصور فيكون الحدوث عندهم ظهوره تعالى في الصور
المختلفة بالتجليات المتعاقبة الغير المكررة وعندهم لا غير فافهم م
مخالفون معهم مع الحكماء في اثبات الصوفية ارادة زائدة على العلم
بالنظام الاكمل بخلاف الحكماء فان الارادة عندهم عين العلم بالنظام
الاكمل تعقلا وخارجا كما مر بما لا مزيد عليه لازمة له للعلم بالنظام
الاكمل بحيث يستحيل انفكاكها اى الارادة عن العلم بالنظام الاكمل
فان اللام للعهد كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات اتفاقا من
العقلاء وفيه بحث لان المص ان اراد ان الارادة زائدة على العلم
لا نزاع للحكماء وفيه ايض كما صرح به الشيخ في بعض عباراته من ان

وذره في بقعة النار ولا تعتقد الا ما في الحديث والقرآن فانك مكلف به لا بغيره وهذا فرض عين عليك فلا تلومني فيه جعلنا الله تعالى واياك ممن لا يخاف في لومة لائم
رحمة الله

بين

بين العلم بالنظام الاكمل والارادة تغايرا بالاعتبار والا فهما ذات
واحد فلا يصح قوله مخالفون الخ وان اراد ان الارادة زائدة على العلم
في الخارج فيرد عليه انه يلزم التكثر في صفاته تعالى ومخالف لما
من ان مذهب الصوفية ان صفاته تعالى زائدة عليه في التعقل
دون الخارج وايضا المقصود في المقام تعيين المراد من ارادته تعالى
عند الصوفية ولا يظهر ذلك مما ذكره وتفسير الارادة بنفس الترجيح
على اختلاف رأى الاشاعرة لا يلايم مذهب الصوفية من انه
لا تردد هناك ولا امكان ثم لما كان لقائل ان يعترض على الصوفية
بانكم كيف تذهبون الى انه تعالى قادر مختار مع ان من مذهبكم
ان العلم الا على يدوم بدوامه سبحانه وتعالى فيكون قديما وقد تقرر
ان القديم لا يستند الى المختار اشار الى جوابه بقوله ثم اعلم
ان المتكلمين بل الحكماء ايض في عطفه عليه بكلمة بل اشارة
الى رد ما زعم بعضهم من ان الحكماء لم يتفقون مع المتكلمين في
ذلك بل القديم يستند الى الفاعل المختار عندهم فرد المص
بانهم متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار
بالمعنى المفهوم للناس وهو كل فاعل فعل باختيار والارادة للداع
يدعوه الى ان يفعل ويدعون انه لا يدعون الا الى معدوم يحدث
بعد وجود الداعي بالزمان ضرورة لا بمعنى المراد للفلاسفة من
المختار فان المختار عندهم كما يأتي بعيد ذلك كل فاعل فعل
بارادته وعلمه سواء قارنه الفعل في الزمان او تأخر عنه فانا لكل
متفقون على ان القديم يستند الى الفاعل على المختار بهذا المعنى

فان زيادة الارادة على العلم في الخارج يستلزم زيادتها على الذات فيه ايض فافهم
رحمة الله

المراد بالفلاسفة كما لا يخفى وانما لم يستند التقديم الى الفاعل
المختار بالمعنى المفهوم للناس لان فعل المختار بالمعنى المفهوم
للناس مسبوق بالقصد الى الايجاد بديهة وضرورة ومقارن
لعدما قصد ايجاده ضرورة بديهة على ما ذهب اليه المتكلمون
فلا يكون قديما وهو المط قال المحققون في قواعل العقايد الفاعل
هو الذي يصح منه ان يفعل واذا فعل فعل باختيار وارادة لداع
يدعوه الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر
عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تأخر الفعل عنه لما كان
صدور الفعل عنه واجبا اذا لم يصدر عنه في الحال المتقدم على
الصدور والمتكلمون يقولون ان البارى تعالى قادر اذا كان فعله
موجبا والحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادته مختار سواء قارنه
الفعل في زمانه او تأخر عنه وموضع الخلاف في الداعي فان
المتكلمين يقولون انه لا يدعو الا الى معدوم عن الفاعل وجوده
بعد وجود الداعي بالزمان او تقدير الزمان ويقولون ان هذا
الحكم ضروري والحكماء ينكرون هذا كلامه وفيه اشارة بل دلالة
على ان التقديم يستند المختار عنده واصرح من ذلك ما قاله
المحققون في شرح الاشارة ان الفلاسفة لم يذهبوا الى
ان التقديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والى ان المبدء
الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المختار من الحيوانات ولا
كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية فانه تام في

الفاعلية

في الفاعلية وان العالم اذلى مستند اليه تعالى الا ان ايقال كما قاله
بعض المحققين انت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة
والاختيار اشهر من ان يمنع واذا كان كذلك فالمتكلمون اثبتوا
اختيار الفاعل وذهبوا الى نفى اثر القديم لما ادعوا من انه ضرورى
ان الداعي لا يدعو الا الى معدوم يصدر عن الفاعل وجوده
بعد وجود الداعي بالزمان او تقدير الزمان والحكماء اثبتوا وجود
الاثر القديم اثبتوا اولا قدم الفاعل لم بدلايل دالة عندهم وذهبوا
منه الى نفى الاختيار المفهوم للناس من المؤثر القديم وفيه
بحث اما اولا فلما قال المحقق في نقد المحصل ان المتكلمين انما
ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء لان العالم حادث بدلايل
دالة عليه لا لانه فعل المختار ام لان علة الاحتياج هو الحدوث
لان هذا قول بعضهم هذا كلامه ولا يبعد ان يقال ان الحكماء
اثبتوا اولا الايجاب لزعمهم انه الكمال كما مر مفصلا ودخصوا
منه الى قدم العالم فان طريقتهم هو الانتقال من حال المبدء
الى حال العالم لا العكس كما ذكره المص واما ثانيا فلانا لا نم ان
الحكماء ذهبوا الى نفى الاختيار زمانهم قالوا بانه تعالى فاعل
مختار كما مر قال الشيخ في تعليقاته الله تعالى كان خلق هذا
العالم مختارا فانه ان لم يقل انه ان لم يقل انه كان مختارا كان ذلك
منه من غير رضى به وليس المختار اذا اختار الصلاح فيفعله يلزم
ان يختار مقابلة ايض فيفعله او اذا لم يفعل مقابله لم يكن مختارا
بل الاختيار يكون بحسب الدواعي وداعيه الى الصلاح

قال الامام في المحصل منشاء الخلاف
بين الفريقين في كونه تعالى موجبا في ايجاد
العالم او مختارا قدم العالم وحدوثه
فذهب الحكماء القائلون بالايجاب
صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب
المليون الذاهبون الى اختياره الى
حدوثه ثم قال لو اتفق الفريقان على
الايجاب والاختيار لا اتفقا على الحدوث
والقدم فتأمل فيه

محمد الله

فاختياره هذا الكلام ولا يخفى دلالته على ما ذكره ويمكن
الجواب عنه بالمراد نفي الاختيار بالمعنى المفهوم للناس كما ذكرنا
لا نفي الاختيار بالمعنى المراد للفلاسفة وهو ما في التعليقات
فلا تخالف بينهما والتحقيق ان من زعم ان تقدم القصد
على وجود الاثر يجب ان يكون تقدما زمانيا فسر المختار بمن
يصح منه الفعل والترك واراد به ان يفعله تارة ويتركه اخرى
ولا شك ان المختار بهذا المعنى يمتنع اسناد القديم اليه بديهة
والحكماء يمنعون تلك المقدمة ويقولون ان تقدم القصد على
وجود الاثر لا يلزم ان يكون بالزمان بل اللازم تقدمه بالذات
واما التقدم بالزمان فقد يعرض لقصور القدرة اذ لو كان
القدرة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على حصول الشرط و
حضور وقت وبالجملة على غير قصد الفاعل امتنع التخلف عنه
فيكون التقدم بالزمان ليس امرا لازما للاختيار بل يلزم بعض
افراد القدرة لقصورها ولذلك فسروا المختار بالمعنى المذكور
اعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وبينوا ان ذلك لا يستلزم
جواز انفكاك المشيئة بناء على ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها انتهى كلام الاستاد في حواشي التجريدية وقد عرفت
ان المتكلمين يدعون البداهة في ان التقدم بالزمان امر لازم
للاختيار المفهوم للناس ويعدون انكاره مكابرة يسد
باب المناظرة والانصاف ان كلام المتكلمين اظهر واصوب ولهذا
صرحوا اي الحكماء بالايجاب ونفي الاختيار المفهوم للناس

حتى

حتى ذلك منهم اشتهر من كفر ابليس وهذا المنع لبس لا لتلبيس
على الدخول والتدليس فافهم هذا فانه ينفعك في تحقيق قوله
واما الصوفية فهم جوزوا اسناد الاثر القديم الى الفاعل المختار
وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجود الاثر القديم وفيه
بحث لانه افتراء عليهم بلا امتراء لانهم ان ارادوا بالمختار ما هو
المفهوم للناس وهو ما ذهب اليه المتكلمون اعني من يصح منه
الفعل والترك وله الترك فلا شك ان امتناع اسناد القديم
الى المختار بهذا المعنى بديهي والمنازع مكابر مقتضى عقله
مع ان الصوفية لم يقولوا بالمختار بهذا المعنى المفهوم للناس
بل قالوا كما مر ان الاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار لا
المفهومين للناس فلا ينبغي ان يريد واما المختار ههنا ما هو
المفهوم منه للناس وان ارادوا به المختار على مذهبهم مذهب
الحكماء ايضا متفقون على الصوفية في ذلك كما مر مفصلا و
بالجملة فمذهب الصوفية فيه اما بعينه مذهب الحكماء واما
بط ولا يصح الثاني فتعين الاول وهو المط اعني كون الافتراء
ويؤيد ما ذكرنا قوله قالوا اي الصوفية افاد الكشف الصريح ولو
قالوا بل العقل الصحيح لكان احسن ان الشيء اذا اقتضى امر الذاته
اي لا بشرط زايد عليه وهو المسمى عبر وان اشتمل على شرط او شروط
هي عين الذات كالنسب والاضافات على قول الصوفية القائلين
بوحدة الوجود فلا يزال ذلك الشيء المقتضي امرا لذاته على ذلك الامر
المقتضى ويدوم ذلك الامر له للشيء المقتضي امر الذاته ما دامت ذاته

وان كان شكا قاله احسن عندهم منه

ذات الشئ المقتضى فان قوله اذا اقتضاه لذاته صريح فى الا
يجاب ونفى الاختيار المفهوم للناس فانا لا نعنى بالايجاب الا انه
تعالى لذاته يقتضى الايجاد ولا شك انه لا خلاف فى جواز استناد
القديم الى الموجب فيه الخلاف اليهم افتراء كامر كالقلم الاعلى
بالنسبة اليه تعالى فانه اى القلم الاعلى اول مخلوق كما ورد فى بعض
الروايات وفى بعض الروايات اول ماخلق الله نورى وقال الحكماء
اول ماخلق الله تعالى العقل وجمع بعضهم بين الروايات وكلام
الحكماء ان المعلول الاول من حيث انه مجرد تعقل ذاته ومبداه يسمى
عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات او
نقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه فى افاضة انوار
الرحمة والنبوة يسمى نور سيد الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم
الحاله بقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فى جملة خصايصه
فافهم معنى الحديث فانه دقيق وقال المحقق القيصرى فى شرحه
على القصيدة التائية الفارضية لابد ان يعلم ان النفس الناطقة لا
نسان عند جميع الاولياء والحكماء الالهيين ازلية وابدية لا بداية لو
جودها وتحقيق فى نفسها ولا نهاية مع كونها صادرة عن المبداء
الاول ومعلوله لعلة العلل وظهوراتها فى مظاهرها ببعض غير متناهية
وبعض مظاهرها الصور الفلكية والعنصرية التى لا زمان يحاسبها
ولا وقت يحيط بها ويعلم هذا المعنى من علم مراتب تنزلاتها من
الحضرة الاحدية الى صورة الانسانية واطوارها المشار اليها بقوله
لا ترجون الله وقارا وقد خلقكم اطوارا وبعض مظاهرها الصور

المركبة من العناصر وهذه الصور وان كانت لكل منها بداية ونها
ية لكنها لابد من صورة يظهر بها اما فى الدنيا او فى الاخرة كلامه
هذا ولا يخفى ما فيه من مخالفة لاصل مقرر بين المتكلمين وما عليه
اجمال المليين من حدوث العالم فانه يلزم قدم العالم فلا نضع
اليه فان الخطاء فى الكشف قد يقع كثيرا باتفاق الصوفية لمخالفة
بعضهم بعضا فى مكاشفاتهم ولما كان ماذكره المص ان القلم
الاعلى اول مخلوق مخالفا سيأتى فى كلامه بعض من ان الصوفية
يثبتون فى رتبة العقل الاول موجودات اخر اشار الى دفع هذا
التنافى بقوله حيث لا واسطة بينه بين القلم الاعلى وبين خالقه يعنى
ان اوليته من هذا الحيثية فلا ينافى ان يكون فى مرتبة موجودات
اخر بدوم القلم الاعلى بدوامه بدوام خالقه فيكون ازليا ابديا ولما
كان القايل ان يقول ما الذى دعى الصوفية الى مخالفة المتكلمين و
الحكماء فيه وما تمسكهم فى ذلك قال وكانهم اى الصوفية تمسكوا
فى ذلك اى فى جواز استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار الى ماذكره
الآمدى وهو جواب عن المقدمة الاولى فى استدلال المانعين
من جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وهى ان فعل المختار
مسبوق بالصدق الى الايجاد من ان سبق الايجاد قصدا والاختيار
على وجود المعلول ذاتى لا زمانى فانه كسبق الايجاد ايجابا على وجود
المعلول فكما ان سبق الايجاد الايجابى سبق بالذات لا بالزمان
فيجوز مثله ههنا فى الايجاد القصدى الاختيارى وانت خبير بان
الجواز لا يلايم مقام التمسك والاستدلال فافهم بان يكون

وغاية ما يمكن انتقاله من قبلهم انه لا يعتبر فلا يقتضى القدم لانه ليس الا الظهور الحق فى بعض مظاهره كما مر فتذكر وتدبر

الايجاد القصدي مع وجود المقتضي زمانا ومقدما عليه بالذات فان
تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب
الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود خاص بل نقول اذا كان القصد كافيا في الوجود
المقصر كان مع المقصر زمانا وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه ن
ما نا القصدنا الى افعالنا على ما يجيء بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
وفيه بحث لان الكلام في ان سبق قصد ايجاده المعلول بالزمان
الذات وهو ظاهر لانك قد عرفت من كلام المحقق في قواعد
العقايد ان مدار الخلاف على الداعي فان المتكلمون يدعون
انه لا بدعوا الى المعدوم يصدر عن الفاعل وجوده بعد وجود
الداعي بالزمان او تقدير الزمان ويدعون ان هذا الحكم ضروري
والحكماء ينكرون فالواجب على مخالفتهم ابطال هذا الحكم حتى
يصح خلافه واما حديث ان سبق الايجاد قصدا على وجود
المعلول كيف الايجاد ايجابا الى اخر ما ذكره بعد تسليمه لا يحسم مادة
الاشكال طوا ان يكون سبق الايجاد القصدي على وجود المعلول
بالذات ولكن سبق الداعي الى الايجاد القصدي على وجود المعلول
بالزمان وبالجملة الاختيار بالمعنى المفهوم للناس لا يتحقق الا
بالذوات وجود الداعي يجب ان يكون مقدما على وجود المعلول
بالزمان بديهة فلا يجوز اسناد القديم الى المختار ولعل الاسدي
فسر المختار بما فسره به الحكماء لا بما هو المفهوم للناس وما فسره
المتكلمون وفيه انه يرتفع النزاع لان النزاع في حق جواز

اسناد

اسناد الاثر القديم الى المختار بالمعنى المفهوم للناس وعدم جوازه
لا في المختار بالمعنى الذي فسروه به الحكماء فان اسناد القديم اليه
جائز اتفاقا كما مر وح يبطل ايضا قوله وح الحجب جاز اسناد الاثر
القديم الى فاعل المختار بالمعنى المفهوم للناس جاز ان يكون بعض
الموجودات واجبا في الاول بالواجب لذاته مع كونه تعالى مختارا
بالمعنى المفهوم للناس لا بما فسره به الحكماء فيكونان اي الواجب
تعالى وبعض الموجودات معا في الوجود بحسب الزمان وان تفاوتا
في التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة
الخاتم بالذات وان كان معه في الزمان ويريد ما ذكرنا من البحث انه
كذا نقل عن الآمدي فلا يوجد في كتاب الابكار الا ما قال على سبيل
الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد
والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا
مثل بحركة اليد والخاتم وافترض في الجواب على دفع السند قائلا
لا نم اسناد حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج انتهى كلام الآمدي
راجع الى مذهب الحكماء وهو الايجاب فيرجع كلام الصوفية ايضا
الى ذلك ولا شك انه مما لا نزاع لاحد في جواز اسناد القديم الى
الفاعل الموجب ولما كان القائل ان يقول من جانب المستدل انا قد
ذكرنا سابقا ان فعل المختار اثاره اليه مع جوابه فقال فان قيل
انا اذا رجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة
ان القصد الى الايجاد الموجود محال فيكون القصد مقارنا لعدم الاثر

بالضرورة كما مر فى اصل الاستدلال حيث قال ومقارن لعدم ما
قصد ايجاده بالضرورة فيكون اثر المختار حادثا قطعا فلا يجوز
اسناد الاثر القديم الى الفاعل المختار قلنا تقدم القصد على الايجاد
وليس تقدما بل زمانيا بل هو كتقدم الايجاد على الوجود اى وجود
الاثر فى انهما اى لتقدمين بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز
ان مقارنتهما اى مقارنة القصد وايجاد الاثر فلا يلزم ان يكون
فى الوجود زمانا فيجوز ان يقع القصد الى الايجاد فى زمان وجود
الاثر فلا يلزم ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر قوله والقصد
الى تخصيص الحاصل مح قلنا كليا هم بل فيه تفصيل وهو ان القصد
الى القصد الى تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس محال لان المح هو القصد
الى تحصيل الحاصل بتحصيل اخر وبوجود اخر كما اشار اليه بقوله ايجاد
الموجود بوجود مغاير لهذا الوجود قبل هذا الوجود وههنا ليس
كذلك بل هو القصد الى تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وهو ليس بمح
فاللازم ليس بمح والمح ليس بلازم وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا
فى الوجود المقصود ولقصد الواجب تعالى بالنسبة الى مقصوده
كان اى القصد معه مع وجود المقصود زمانا فيجوز مقارنتهما
فى الوجود زمانا وهو المط واذا لم يكن القصد كافيا فى وجود المقص
فقد يتقدم القصد عليه على وجود المقص زمانا اذا لم يكن ما عدا
القصد مما يحتاج اليه فى وجود المقص حاصلا بالفعل مع القصد
كقصدنا الى افعالنا فانه قد يتقدم على افعالنا زمانا وفيه بحث
لان القائل ان ينقل الكلام الى القصد ويقول علة وجود القصد

فانه ليس
لازما للذات
واللازم الايجاب

الى ايجاد المقص اما الذات لذاته فيلزم الايجاب واما الذات
لا لذاته بل لداع يدعوه اليه كما هو المعتبر فى مفهوم المختار مح
فوجود علة وجود القصد الى ايجاد المقصود مقارنا لعدم المقص
اليه فلا يكون القديم اثر المختار وبالجملة المختار بالمعنى المفهوم
للناس من له لا يقصد ايجاد الاثر وان يقصده لداع يدعوه اليه
وهذا الجواز والامكان والتردد والذى هو حقيقة الاختيار
بالمعنى المفهوم للناس ينافى قدم الاثر لانه يقتضى بالمعنى المفهوم
وجوب صدوره عن المؤثر وهو اما بالايجاب واللزوم لذاته هف
واما بالاختيار فسبق الداعى وهو علة القصد الى ايجاد المقص على
وجود المقص بالذات لا بالزمان فتدبر فان قيل اذا رجعنا
وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل
الشئ والتاثير فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله اى حصول الشئ
كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله اى حصول الشئ وان كان ايجاب
الشئ سابقا عليه على حصول الشئ بالذات لا بالزمان وهذا
المعنى اى ان القصد الى تخصيص الشئ والتاثير فيه لا يعقل الا
حال عدم حصوله ضرورى بديهى اولى لا يتوقف حصوله الا على
تصور معنى القصد والارادة كما ينبغى فيه تامل لان الفرق
بين هذا السؤال والسؤال الاول غير بين لان تخصيص الشئ و
التاثير فيه هو بعينه معنى الايجاد وقوله الا حال عدم حصوله هو
بعينه مفهوم قوله فيما سبق مقارنا لعدم الاثر الا ان يقال الفرق
بدعوى البداهة ههنا وعدمه فيما مر كما يدل عليه الجواب حيث

على
ما مر تفصيل
ذلك من قواعد
العقائد للمحقق
الطوسى قدس سره
ز[illegible]

قلنا الراجع الى وجداننا انما يدرك قصده والارادة الحادثة الناقصة
لا الارادة الكاملة الازلية وفيه بحث لان دعوى الفرق بعد تسليم
ان الاختيار في الواجب والواجب الى وجداننا واحد من غير فرق بينهما
وان ارادته تعالى كارادة الشاهد من غير فرق كما هو مذهب المتكلمين
من الاشاعرة مكابرة ليسد باب المناظرة ويسد كثيرا من ابواب
اثبات الصفات لله تعالى لان مداره على قياس الغائب على الشاهد
قوله ولا شك انهما اي الارادة الحادثة والارادة الازلية تختلفان
حكما لا يجدي نفعا لانه ان اراد انهما مختلفان في هذا الحكم فهو
ع واول المسألة وان اراد انهما مختلفان في غيره من الاحكام
فمسلم ولا يجدي نفعا فالاولى اي الارادة الحادثة الناقصة ليست
كافية في تخصيص المراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا والثانية
اي الارادة الكاملة الازلية كافية فيه في تخصيص المراد فلا يمكن
تخلفه اي الاثر عنها عن الارادة الكاملة الازلية فاين احديهما ه
احدى الارادتين عن الاخرى فلا يحتج بحال احديهما على الاخرى
ولا شك انه بعينه ما سبق على السؤال فلا فائدة في اعادته بعينه
وفي الحاشية وكيف يتحقق في قصد يوجب ولا شك ان الايجاب
لا يعقل الا مع الحصول سواء كان مستندا الى الذات او الى بعض
صفاتها انتهى وفيه بحث لانا نقول بعد تسليم ان الارادة
الكاملة الازلية موجب ينقل الكلام الى موجب الارادة فانها
لا بد لها من موجب لان للذات ان لا يريد الاثر كما هو الماخوذ في
مفهوم المختار وموجب الارادة الاثر مقدم على وجود الاثر زمانا

بديهة وان كان مكابرة يسد باب المناظرة وبالجملة امتناع اسناد
القديم الى المختار بالمعنى المفهوم للناس بعد ملاحظة معنى
الاختيار والقصد بديهي مع ان الصوفية ينكرون كونه تعالى
مختارا بالمعنى المفهوم للناس فكيف يقولون بان الاثر القديم مستند
الى الفاعل المختار بالمعنى المفهوم نعم يجوز اسناد القديم
الى المختار بالمعنى المراد للفلاسفة اي الشرطية التي لا ينافي صدقها
صدق المقدم وهو لا ينافي الايجاب بل هو عينه والحاصل ان جواز
اسناد الاثر القديم الى المختار بالاختيار الذي هو ما بين الجبر
والاختيار المفهوم بين الناس لا حاجة لهم في جواز اسناد
الاثر القديم اليه تعالى الى هذه التكلفات كما لا حاجة للفلاسفة
اليه ثم لما كان للقائل ان يقول ان صفات الجيد من العلم والارادة
والقدرة كلها صفات الحق سبحانه عند الصوفية الوجودية
فكيف يكون حادثة وناقصة كما ذكرت اشار الى جوابه بقوله اعلم
ان الصفات الكمالية كالعلم والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار
نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة بلا لزوم كثرة فيها
كما عرفت على مذهب الصوفية والفلاسفة ومرتبة غناه عن العالمين
بلا شائبة نقص وهي اي الصفات الكمالية بهذا الاعتبار الاول
ازلية ابدية كاملة لا شائبة نقص فيها في الصفات الكمالية وذلك
مما اتفق عليه العقلاء وتعاضدت عليه الادلة وثانيهما اعتبار
نسبتها الى الماهيات الغير المجعولة التي نسبتها اليه تعالى نسبة
المرائي الى ما ينطبق فيها من الصور ولا شك ان حق العبادة ان يكون

كذا الا كما قال المص نسبة الماهيات الغير المجعولة اعلم ان العقلاء
من الصوفية والمتكلمين والحكماء اختلفوا في ان الماهيات هل هي
مجعولة بجعل الجاعل او غير مجعولة وتحقيق هذه المسئلة وتحرير
محل النزاع فيه وتصويره على ما ينبغي من الغوامض التي تحير فيه
الحكماء ولا نطول الكتاب بذكرها مفصلة بل نقول ذهبت الصوفية
الوجودية والمعتزلة والمشاؤن من الفلاسفة الى ان الماهيات
ليست مجعولة قال القيصري في شرح الفصوص الاعيان ليست مجعولة
بجعل الجاعل ليتوجه الايراد بان يقال لم جعل عين المهتدي مقتضية
للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه ان يقال لم
جعل عين الكلب كلبا نجسا وعين الانسان انسانا طاهرا بل الا
عيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم بل عين الاسماء و
الصفات القائمة بالذات القائمة بل عين الذات من حيث الحقيقة
فهي الثابتة ازلا وابدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق الفنا
والعدم اليها وقيل لا يقال هذا مناف لما تقرر عندهم من ان الاعيان
الثابتة فائضة من الفيض الاقدس لانا نقول ذلك الفيض لا بجعل
العين عينا بل بجعل العين موجودا بوجود ظلي فاحفظ هذا فانه
ينفعك في كثير من المباحث الغامضة منها بحث خلق الاعمال
الى نورية الوجودي نسبة المرائي الى ما ينطبق منها قد عرفت فيما مر
ان الخلق عند الصوفية مرايا الحق وان وجود الحق تظهر فيهم كما يظهر
الصورة في المرآة فتذكر ومن شان المتجلي بصفاته الكمالية ان في
المجلى بحسب المجلى ونقصانه لا بحسبه اى لا بحسب المتجلي سبحانه و

ان اردت التفصيل فارجع الى شرحنا على الزوراء للمحقق المحققين الدواني قدس سره

وذهبت الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين والاشراقيون من الفلاسفة الى ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل منه

ولعل هذا قد ظهر عليهم بطريق الكشف فاذا تجلى في امرها
ظهرت صفاته الكمالية فيه في هذا الامر بحسبه بحسب هذا الامر
لا بحسب المتجلي سبحانه لما عرفت آنفا فلحقها اى الصفات
الكمالية النقص لنقصان المجلى لا لنقصان الكمالية تعالى عن
ذلك علوا كبيرا فالعارف بذاته وصفاته ووحدة الوجود وسريانه
في العالم اذا ادركها اى الصفات الكمالية للحق سبحانه بوجدانه
وشهوده وكشفه لا ببرهان العقلي في الماهيات الغير المحققة له
اضافة العارف النقص الذي عرض للصفات الكمالية من جانب
المحل الى عدم قابلية المحل ونقصان استعداده اللازم له من
من جهة مكانه الذاتي واسندها اى اسند العارف الصفات
الكمالية نفسها معراة عن النقائص اليه تع كاملة مقدسة مطهرة
منزهة عن شائبة وان اسندها اليه اى وان اسند العارف
الصفات الكمالية ناقصة الى الله تعالى كان هذا الاسناد باعتبار
ظهوره اى ظهور الحق سبحانه في مجاليه لا بحسب صرافة وحدته تع
وعدم اضافته الى شئ من الاشيا وكمال غنائه عن العالمين وغير
العارف سواء كان من الصوفية الذي لم يبلغوا درجة العرفان اولم
يكن منهم اما اسندها اى الصفات الكمالية اليه سبحانه ناقصة
من غير تمييز بعض المراتب عن بعض كما يميز العارف بعض المراتب
عن بعض ونفاها اى ونفى غير العارف الصفات الكمالية الظاهرة
في الماهيات الغير المجعولة عنه تعالى بالمرة ولم يسندها اليه تع
بل اسندها الى محالها كما هو المشهور عند المترسمين المحجوبين

من العلماء تعالى الله عما يقول الظالمون اى غير العارفين
من الفرق علوا كبيرا وذلك لان فى نفى هذه الصفات عنه تعالى
بالمرة نفى توحيد الصفات وهو نوع من الشرك عند المحققين
من الصوفية وفى اثباتها له تعالى ناقصة نوع من سوء الادب و
تنبيه الحق سبحانه بالخلق ظلم ولعله قدس سره لم يتعرض للبحث
عن كونه تعالى سميعا بصيرا مع انهما من الصفات السبعة الكاملة
التى تواتر النقل بهما عن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم كما تواتر
النقل بالكلام عنهم وقد ذكرها ايمة الكلام فى كتبهم اشارة
الى رجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات اولانه اكتفى فيه
بما يذكره فى حالهما فى اثناء الكلام فى الكلام فها هو شرع فى الكلام
وقال القول فى كلامه سبحانه وتعالى لا خلاف لارباب الملل والمذاهب
فى كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وتكلمه
وفى قدمه وحدوثه وابتداء اولا بدليل اثباته فى حقه تعالى فقال
والدليل على كونه تعالى متكلما معنى كونه تعالى متكلما عند الاشاعرة
انه قائم بذاته كلام قديم ازلى نفسانى احدى بالذات ليس له حروف
ولا اصوات وعند الامامية والمعتزلة معنى كونه تعالى متكلما انه خالق
الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه تع
من خلق الاجسام وغيرها صفة حقيقية وسيأتى تمام التفصيل
الكلام فيه ان شاء الله تعالى اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين عليه على كونه تعالى متكلما وهذا الاجماع من المعصومين
المفيد لليقين وقد وصل الينا عنهم بالتواتر المفيد لليقين ايض

ايض كما اشار اليه بقوله تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون له تعالى
الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
ذلك اى الامر والنهى والاخبار من اقسام الكلام اللفظى كما هو
الظ قال الامدى اختلفوا الاشاعرة فى وصف كلام الله تعالى
بكونه امرا نهيا مخاطبة تكلما فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعرى
ونفاه طايفة كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد مع اتفاقهم
على صفة تعالى بذلك فيما لا يزال فان قيل صدق الرسول موقوف على
تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفة سواه وتصديق الله تعالى
اخباره عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فقد
توقف صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم على كلامه تعالى
فاثبات كلام الله تعالى بصدق رسول الله دور قلنا لا نم ان تصديق
تعالى له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه
ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقران الذى يعلم اولا انه
معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما
اذا كانت المعجزة شيئا اخر وبالجملة فكونه تعالى متكلم ثابت باجماع
سلام الله عليهم ومنقول الينا عنهم بالتواتر ولكن العقلاء اختلفوا
فى معنى كلامه وتكلمه ذكره صاحب المواقف واشار المص قدس سره
بقوله اعلم ان ههنا قياسين متعارضين فى تعارضهما بحث ان موضع
الصغرى القياس الاول مخالف لموضوع صغرى القياس الثانى بحسب
المعنى فان المراد من الكلام فى صغرى القياس الاول الكلام النفسى والمراد
منه فى صغرى القياس الثانى الكلام اللفظى وسيجىء هذا البحث بعيد

ذلك ان شاء الله تعالى احدهما اى احد القياسين المتعارضين
ان كلام الله تعالى صفة له وفيه ابحاث سيأتى بعيد ذلك ان شاء
الله تعالى وكل ما اى كل معنى وجودى هو صفة له تعالى فهو قديم ضرورة
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى كما ذهب اليه اكثر العقلاء خلافا
للكرامية والمجوس هذا ما اشتهر وقال الامام فى المطالب العالية
ان جميع الطوائف حتى الفلاسفة قائلون بحدوث بعض صفاته
من حيث لم يعلموا به وثانيهما اى ثانى القياسين المتعارضين
ان كلامه تعالى مؤلفا من اجزاء مترتبة فى التلفظ متعاقبة فى الوجود
لان كلامه تعالى عبارة عن الاصوات والحروف والالفاظ والعبارات
وهى عبارة عن اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود فهو حادث وهو
بديهى لا نزاع فيه الا الحنابلة المنكرين للبديهى الاولى واذا عرفت هذا
فنقول افترق المسلمون وهم المعتزلة والحنابلة والكرامية والاشاعرة
واختلفوا فى معنى كلامه تعالى الى اربع فرق عدد مقدمات القياسين
هذا فى المشهور وقد ذكر بعض المحققين انهم اختلفوا فيه الى سبع
فرق سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى ففرقتان وهم الاشاعرة و
الحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول وهو ان كلام الله تعالى صفة
له وكل ما هى صفة له فهو قديم وفيه تأمل لان كلا منهما ارادوا من الكلام
معنى اخر لان الحنابلة يريدوا من الكلام الالفاظ والحروف وجمهور
الاشاعرة ارادوا من الكلام المعنى النفسى الذى ليس من جنس الالفاظ
والحروف ايض فى صدق الصغرى على تقدير ان يراد من الكلام الالفاظ
والحروف نظر لان كونها صفة له تعالى انما يتم اذا كانت قائمة بذاته تع

وهو وهم قال فى شرح المقاصد قيام الحرف والصوت بذات الله
تع ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا انتهى
كلامه والجواب بالعناية ليس ببعيد وقدحت واحدة منهما اى
الفرقتان وهم الاشاعرة فى الصغرى القياس الثانى وهى ان كلامه
تع مؤلفا من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود لانهم قالوا ليس كلامه
تع من جنس الاصوات والحروف فلا يكون مؤلفا من اجزاء مترتبة متعاقبة
فى الوجود بل هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى وهو المسمى عندهم بالكلام
النفسى وهذا عند الاكثرين منهم لان المتأخرين منهم ذهبوا الى ان
كلام الله تعالى مجموع اللفظ والمعنى فهو مؤلف من اجزاء مترتبة
متعاقبة فى الوجود وسيأتى تحقيق الكلام ان شاء الله تع وقدحت
الفرقة الاخرى من الفرقتين وهم الحنابلة فى كبرى اى كبرى القياس
الثانى وهى كلما هو كذلك فهو حادث فان الحنابلة ذهبوا الى ان
كلام الله تعالى حروف واصوات وسور وايات سمع جبرائيل عليه
السلام منه تعالى وسمع موسى عليه السلام بلا واسطة ويسمع
من يشاء ويقوم تلك الحروف والاصوات مع تواليها بذاته تعالى
وكلام القديم فان تلك الحروف والاصوات مع تواليها فى النطق
وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات البارى
تعالى وتقدس وقالوا الحق سبحانه ان القرآن العزيز المجيد هو سور
وايات وحروف وكلمات عين كلام الله تعالى حقا لا تأليف ملك
وبشر وانه سبحانه وتعالى هو الذى قال المص وحمعسق وكهيعص

وان القرآن جميعه حروفه ومعانيه نفس كلام الله تعالى الذي تكلم به
وليس بمخلوق ولا بعضه قديما وهو المعنى وبعضه مخلوقا وهو الكلمات
والحروف كما قال به اكثر الاشاعرة ولا بعضه كلامه وبعضه كلام
غيره ولا الفاظ القرآن وحروفه ترجمة بها جبرائيل او محمد صلى الله
عليه وسلم عما قام بالرب تعالى من المعنى من غير ان يتكلم الله
تعالى بها بالقرآن جميعه كلام الله تعالى وحروفه ومعانيه تكلم الله
تعالى به حقيقة والقرآن اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وعن جبرائيل عليه السلام عن رب
العالمين تبارك وتعالى فللرسولين سلام الله عليهما مجرد
التبليغ والاداء لا الوضع والانشاء كما يقوله اهل الزيغ والاعتداء
هذا كلامهم بعباراتهم وهذا المذهب وان كان بظواهر الشرع
اقرب لكنه بط من وجوه الاول ان انكار هذه الكبرى مخالف
صريحة لبديهة العقول ومخالفة الضرورة امر يتنشبع تقدس هذا
الشرع الاقدس عن مثله وثانيهما ان قيام الاصوات والحروف
بذاته تعالى غير معقول كما نقلناه فيما مر عن شرح المقاصد اللهم
الا ان قالوا المراد من قيام الاصوات والحروف بذاته تعالى قيام مثل
قيام الاصوات والحروف بذواتنا وهو مدخلية المخارج والالات
لذواتنا في وجود الالفاظ وذلك لان التحقيق هو ان اللفظ و
الحروف عرض قائم بالهواء والحرف في الشاهد ايض غير قائم بالمتكلم
فعدم قيام الحرف بذاته تعالى وكونه غير معقول لا يقدح في المذهب
الاول المراد منه مجرد المدخلية في ايجادها فان قلت قد نقل بعضهم

ويكون معنى كونه تعالى متكلما
على مذهبهم بعينه معنى
كون احدنا متكلما
بلا فرق فلا يلزم
فيه مخالفة
شرعية
ولا
عقلية
لعله
لهذا اختلفت
الحنابلة فمنهم من زعم انه
ليس من جنس كلام البشر بل الحرف
حرفان والصوت صوتان قديم وحادث
والقديم منها ليس من جنس الحادث
فانه فحت عنهم مخالفة البديهة
وهذا الاختلاف مما
نقله عنهم الامدي
في الابكار
فتدبر
منه

ان الشيخ الاشعري حنبلي المذهب في الكلام وهو مخالف البديهة
قلنا هذا النقل بناء على اشتراك مذهب الشيخ في كثير من مباحثه
مع مذهب الحنابلة والفرق من حيث ان الاشعري وان ذهب
الى ان كلام الله تعالى قديم ازلي مع انه مؤلف من الالفاظ والحروف
انه قائمة بذاته تعالى وانه ليس ترجمة ترجم بها جبرائيل ولا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولكن ذهب الى ان هذه الالفاظ والعبارات
اذا قامت بذاته فهي مجتمعة الاجزاء فيجوز ان يكون قديما بخلاف
الحنابلة فانهم مع اعترافهم بانها مرتبة الاجزاء متعاقبة في الوجود
زعموا انه قديم ازلي ولا شك انه مخالف البديهة وان كان في ذلك
هذه الحيثية مذهب الاشعري اشكال بعد ذلك ولكن لا من
هذه الحيثية وسيجيء تحقيق الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله
تعالى وفرقتان اخريان وهم المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس
الثاني وهو انه تعالى مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فان قلت لا نم ان الكرامية ذهبوا الى
صحة القياس الثاني لما قال في شرح المقاصد الكرامية ذهبوا الى
ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول
الله تعالى لا كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث انتهى
فلا يكون كلامه عندهم مؤلفا من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
فلم يقولوا بصحة القياس الثاني قلت لعل هذا مبني على ذهول فان
الامدي قال واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدرة
على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلا التقديرين فهو

قائم بذات الرب لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا
كثرة فيه وان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثرة انتهى فثبت
اطلاق فهم الكلام على المؤلف المذكور فصح انهم قالوا بصحة
القياس الثاني وقدحوا اي الفرقتان في احدى مقدمتي القياس
الاول وهو ان الكلام تعالى صفة له وكل ما صفة له فهو قديم على
التفصيل المذكور آنفا وهو ان المعتزلة قدحوا في صغراه وهي ان
كلامه تعالى صفة له فانهم قالوا كما قالت الحنابلة ان كلام الله
تعالى ليس الا الالفاظ والعبارات والاصوات والحروف ولا شك
انها ليست صفة لله تعالى لانها حادثة ولانها قيامها بذاته تعالى
غير معقول كما تقرر في موضعه وسيأتي تفصيل الكلام في مذهب
المعتزلة والكرامية قدحوا في كبراه وهي ان كل ما هو صفة له تعالى
فهو قديم لجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ومذهبهم بعينه مذهب
الحنابلة في ان كلام الله تعالى هو القرآن وكون القرآن هذه الحروف
المنتظمة وقد علم من الدين ضرورة واما انه حادث فلانه بديهي اولى
ان كل ما هو من جنس الاصوات مرتبة الاجزاء متعاقبة في الوجود
وهو حادث ولكن مذهبهم من حيث جوزوا قيام الحوادث
بذاته تعالى بط وايض قيام الحروف بذاته تعالى غير معقول واذا عرفت
هذا فاهل الحق منهم من المسلمين وهم الاشاعرة من ذهبوا الى
صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني وهو ان كلامه
مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود فقالوا كلامه ليس من
جنس الاصوات والحروف وفيه بحث لان انكار كون كلام الله تعالى

من جنس الاصوات والحروف قريب الى انكار ما علم ثبوته
من الدين ضرورة ولهذا خالفهم فيه جميع الفرق وقالوا انه علم
بالضرورة من دين النبي عم حتى للعوام والصبيان ان القرآن
هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد باجماع السلف واكثر
الخلف واجابوا عنه بانه لا نزاع في اطلاق العلم الاسم القرآن
وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهورة شهرة الحقائق
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء و
الاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي من صفات الحروف
وسمات الحدوث وفيه بحث لانا لا نم اطلاق القرآن ولا الكلام
الله تعالى على المعنى النفسي حقيقة بل مجازا فلا يكون كلامه تعالى
الا المنتظم من الحروف والمسموعة الدال على المعاني المقصودة من
جنس الاصوات والحروف واجابوا عنه بانه شاع فيما بين اهل
اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس
يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الكلام على الفؤاد دليلا ورد
بانه ليس بشايع وقول الاخطل ليس بسند فانه نصراني اسلم و
هجى الانصار وان الكلام النفسي ليس واقعا في لسان الشرع ولا
في كلام ائمة الهدى والصدر الاول قال بعض العلماء ما تلفظ
بالكلام النفسي احوالا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك
لسان احد فقوله بل كلامه صفة ازلية قائمة بذاته الله تعالى سبحانه

مغايرة للعلم والقدرة والارادة وقد سموها كلاما نفسيا
منظور فيه لعدم اطلاق الكلام عليه كما عرفت ولغير ذلك
كما سياتى بعيد ذلك ان شاء الله تعالى فى التفصيل حتى قال
المحققون الطوسى فى التجريد والنفسى غير معقول وقال فى شرح
المقاصد لا عبرة بكلام الحنابلة والكرامية فبقى النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسى
ونفيه وان القرآن هو كلام النفس او هو مؤلف من الحروف الذى
هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا فى حدوث الكلام اللفظى ولا لهم
فى قدم النفسى لو ثبت انتهى وفيه بحث سيظهر عليك ان شاء
الله تعالى واستدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا
بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
ولو فى آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا وان
الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا قايلا تقول انا قايم نسميه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
تع كما هو رأى اهل الحق وح فالكلام القايم بذات البارى تع لا يجوز
ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة
ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط
بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شىء منها عند الحصول
والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تع كما سبق فتعين ان يكون هو المعنى
اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت وفيه بحث
اما اولا فلان الكلام اسم لمصدر كاسم ومعناه فعل جارحة اللسان

وهو

وهو تادية الحروف او تعين هيأتها بمعونة الالات والمخارج
وهو معنى ثالث يطلق عليه اسم الكلام حقيقة على ما صرح به فى
شرح التسهيل فى النحو واما ثانيا فلانا لا نم ان معنى المتكلم من قام به
التكلم ودعوى حصر معنى الكلام فى الحسى والنفسى يابى عن حمل
الكلام فى كلامه على التكلم لانه معنى ثالث وهو تادية الحروف كما صرح
به عند المحققين فى رسالة الادب على ان قايل ان يقول لا نم ان معنى
المتكلم من قام به التكلم بل معناه ما عبر عنه فى الفارسية بسخن
كو وما ذكره مبنى على قواعد النحو ولو سلم فهو معنى الحقيقى وتفسيره
بمن اوجد الكلام ولو فى محل آخر معنى مجازى للمتكلم وبالجملة هذا
بحث قوى لا يتعلق بالعلم الكلام والمقص ان معنى كونه تع متكلما
لم لا يجوز ان يكون من اوجد الكلام فى محل قابل بقرينة امتناع
حمله على المعنى الحقيقى ولا سبيل الى ابطال هذا المنع واما ثالثا
فلانا لا نم ان القايم بذات البارى تع لم لا يجوز ان يكون هو الحسى
اعنى المنتظم من الحروف المسموعة كما سياتى فى الحاشية ان المذهب
المنصور للاشاعرة ان الكلام القديم القايم بذات البارى تع هو المنتظم
من الحروف المعنى جميعا من غير ترتيب بين الاجزاء فما سل هو اى
البارى سبحانه بها اى بذلك بتلك الصفة الازلية القائمة بذاته تع
آمرا بانا مورات ناهيا عن المنهيات مخبرا عن حقايق الاشياء واحوالها
كل كذلك فى الازل عند الشيخ الاشعرى وفيما لا يزال كليهما وفيما
لا يزال عند المتقدمين من الاشاعرة لا فى الازل كما مر فيما نقلناه عن
الامدى وغير ذلك تدل تلك الصفة عليها اى على الامر والنهى والخبر

على
ما فصل
الاسنادات الا
اسنادات فوحوا
سبهما الغر
بدبة فاحج
البهاء
٣

بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها عن تلك الصفة بالعربية
فقرآن بالسريانية انجيل وبالعبرانية فتوراة والاختلاف في العبارة
دون المسمى الذي هو تلك الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى
بل المسمى واحد وهذه الالفاظ عبارة عنه ولا يسميها حكاية
وهي خلق من المخلوقات وعند الاشعري لم يتكلم الله تعالى بهذا الكلام
العربي ولا سمع من الله تعالى وعنده ذلك المعنى ليسمع من الله
حقيقة ويجوز ان يرى ويشم ويذاق ويلمس ويدرك بالحواس الخمس
اذ المصحح عنده لادراك الحواس هو الوجود فكل موجود يصح تعلق
الادراكات كلها به كما قرره في مسئلة روية من ليس في جهة الرائي
والبلية العظمى نسبة ذلك الى رسول الله ص م وانه جاء بهذا ودعا
عليه الامة وانهم اهل الحق ومن عداهم اهل الباطل وجمهور العقلاء
يقولون ان تصور هذا المذهب كاف ببطلانه وهو لا يتصور
الا كما يتصور المستحيلات والممتنعات كذا ذكره ابن القيم الحنبلي
في بعض كتبه وبالجملة لا يخفى ضعف هذا المذهب ولعله لهذا ذهب
المتاخرون من الاشاعرة الى انكار ان هذا مذهب اهل الحق وانه
مذهب الشيخ الاشعري بل قالوا كما قال المص في الحاشية قال صاحب
المواقف في بعض رسالته لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده
وهو قديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالته
على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه

ايض

ايض لكنها ليست كلامه تع حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى وكعدم كون المقروء
المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون الحدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا
الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرون اصحابنا الا انه بعد
التامل يعرف حقيقة قال المحقق الشريف هذا المحمل لكلام الشيخ
مما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف
انتهى واورد عليه ان من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر
اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو صفة حقيقة له
وليس من مخترعات البشر بل هو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته
بان اوجد في لسان الملك او في لسان النبي ع م او اوجد النقوش

الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر شيء بل هو مذهب
اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا ومنه يعلم ما في الثاني
والثالث وايضا ذلك بعينه مذهب السالمية ومن وافقهم من
الائمة الاربعة واهل الحديث كما نقله ابن القيم في بعض كتبه وليت
شعري لما ارتضى هذا المذهب واستحسنه فلم لم ينسبه الى صاحب
وحرف الكلم عن مواضعها ونسبه الى نفسه انه استخرجها توجيها لكلام
الاشعري وما ذلك الا توجيه الكلام بما لا يرتضيه صاحبه وايضا
ان ما ذكره من ان ترتب الحروف في التلفظ دون الملفوظ فذلك امر
خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها
مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وذلك محال وبالجملة
يلزم قدم الحروف لقيامها بذاته تعالى وفيه بحث لانك قد سمعت
ان قيام الحروف بذاته تعالى غير معقول وجواز قديم سوى ذاته
تعالى وما قام بذاته كفر عند المتكلمين الا ان يراد قيام الحروف بذاته بوجه
لا يعلم كيفيته فيكون هذا ايضا طورا وراء طور العقل فكيف يكون مذهب
الائمة الاربعة واهل الحديث ولما في كل من مذاهب من الاشكال
قال والتفصيل هذا المقام اي في تحقيق كلامه تعالى ومعناه وقدمه
وحدوثه انه اذا اخبر الله سبحانه عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك
من انواع الكلام ولا يخفى عليك ايها الفطن ان الاشكال الا في معنا
اخباره تعالى عن شيء وامره تع به ونهيه تع عنه فان المتواتر عن الانبياء
ليس الا ذلك فالمعتزلة قالوا هذا الاخبار والامر والنهي بخلق الكلام
والاصوات والحروف في محل قابل مثل اللوح المحفوظ يدل هذا

الكلام على

الكلام على الاخبار او الامر والنهي والحنابلة والكرامية قالوا انها
بتكلمه تعالى بذاته كما في الشاهد بهذه الالفاظ والعبارات بل بعض
الاشاعرة والسالمية ايضا قالوا بذلك واما متاخرو الاشاعرة فقالوا
لها بالكلام النفسي لكن الاعلام بها انما هو بخلق الكلام في محل
قابل او بكتابته في اللوح المحفوظ قال الامام في تفسيره الكبير
فان قيل كيف يسمع جبرائيل كلام الله تعالى وكلامه ليس من
الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له
سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم
ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم
المخصوص في جسم مخصوص فلقفه جبرئيل ويخلق له علما ضروريا
بانه هو العبارة المودية بمعنى ذلك الكلام القديم انتهى ولا شك
انه بعينه مذهب المعتزلة في الكلام اللفظي وليس النزاع الا في
النفسي ونفيه كما مر فيما نقلناه عن شرح المقاصد واداه اي الكلام
الذي تعالى عن جبرئيل سلام الله تعالى تفصيل مصرح به في كتب
الحديث وشروحها الى امههم بعبارات دالة عليه على الخبر او الامر
والنهي قد عرفت تصوير وجود هذه العبارة بوجوه شتى فلا
تغفل فلا شك ان هناك اي فيما اذا اخبر الله تع عن شيء مثلا
امور ثلثة الحصر غير مسلم الا ان يقال ذكر العدد لا يدل على الحصر
وسيظهر عليك السند ان شاء الله تعالى الاول معاني معلومة
لله تعالى قائمة بذاته وبمعونة العبارات او لا بمعونتها كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من جواز سماع الصفة القديمة النفسية القائمة بذاته

تعالى والثانى عبارات دالة عليها على تلك المعانى المعلومة معلومة
ايض والثالث صفة يتمكن بها بتلك الصفة فى تعبير عن تلك المعانى
بهذه العبارات لافهام المخاطبين وانما الحصر غيرم لا هناك امر
رابعا هو التكلم وهو الاصل المتنازع فيه وهو تادية الحروف بتعيين
هيأتها فان النزاع فى ان تادية هذه الحروف والعبارات التى هى التكلم
والكلام بالمعنى المصدرى هل هو فى الحق سبحانه كما فى الشاهد القائم
بذات المتكلم ام هى فحقه بطريق تادية الحروف فى محل قابل او
بكتابتها فى اللوح المحفوظ او غير ذلك من الاحتمالات التى عرفت
بعضها وانه قد ذهب الى كل منها جماعة المتكلمين والاحوط عندى
ان يقال ههنا اى فى المتكلم ومعناه كما قالوا فى السميع والبصير انه لما
ورد النقل به آمنا بذلك وعرفنا ان تكلمه تعالى لا يكون جارحة اللسان
ومعونة المخارج واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقته فانه اذا جاوز
فى السميع والبصير فلم لم يجز فى المتكلم وفيه انه رد الى الجهالة ولذا
قلنا الاحوط هذا ولا شك فى قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه
فيه بحث لان ثبوت هذه الصفة وجواز ثبوتها له سبحانه غيرم ان
اراد بها صفة يتمكن بها فى التعبير عنها بنفسه وذاته تعالى بهذه العبارات
لافهام المخاطبين وقدمها لم نع غيرم وان اراد بها ما لا يكون بنفسه
وذاته تع بل ما يكون بخلق الحروف فى محل قابل كما ذهب اليه المعتزلة
ومن ههنا وقع النزاع فى انه تعالى متكلم بمعنى من قام به الكلام
او من اوجده فى محل قابل وايض المراد بها اما القدرة على التكلم بنفسه
او على خلق الكلام فى غيره وعلى التقديرين قدمها لا يجدى نفعا

لانها

لانها راجعة الى القدرة وقدمها ويطلق عليه الكلام و
لا التكلم والنزاع فيه وكذا لا شك فى قدم صورة معلومية تلك
المعانى والعبارات بالنسبة اليه تعالى وكذا الكلامية من حيث
انه لا جدوى لقدمها لانه ليس بكلام ولا تكلم ولا نزاع فيه فان
كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة التى بها يتمكن فى التعبير
عن تلك المعانى بهذه العبارات الافهام المخاطبين فلا شك
فى قدمه اى قدم كلامه تع وفيه بحث اما اولا فلان كلامه لا يمكن
ان يكون عبارة عن تلك الصفة لان كلامه ليس الا ما علم من الدين
ضرورة ان كلامه تعالى وهو ليس الا الالفاظ والعبارات لا هذه
الصفة واما ثانيا فلانك قد عرفت ان تلك الصفة راجعة
الى القدرة او انها ممتنع الثبوت له تعالى فكيف يكون كلامه
عبارة عنها وان كان كلامه تع عبارة عن تلك المعانى والاعتبارات
هذا يمكن تطبيقه على ما مر نقله عن صاحب المواقف فى الحاشية
وانه مذهب السالمية بعينه فتذكر فلا شك انها اى تلك المعانى
والعبارات باعتبار معلوميتها سبحانه ايض قديمة وحاصله راجع
الى ان العلم بها صفة قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بتلك
المعانى والعبارات لانه يعم هذا القدم جميع معلوماته تعالى لان
العلم بجميعها قديم كما اشار اليه بقوله يعمها اى بل القديم يعم تلك
المعانى والعبارات وساير المخلوقين ومدلولاتها كلها معلومة لله
تعالى سبحانه ازلا وابدا فان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها
فى الازل على ما مر وفيه تأمل لانه لا يجدى الا بعد ابطال مذهب

الموافق والسالمية وللبحث في ابطاله مجال كما ان بحث في اثباته تع
مجال واسع كما عرفت وان كان كلامه سبحانه عبارة امر وراء الامور
الثلاثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق فيه بحث لان من
البين المراد من كلامه تع ههنا التكلم وهاتا دية الحروف وتعيينها
بها وهو امر وراء الامور الثلاثة والدليل على اثباته كثير على علم
كيف لا والاخبار والامر والنهي بما هو بالتكلم ولهذا تواتر انه تع
متكلم ولو كان صدق المشتق على ما يتوقف على قيام مبدا الاشتقاق
كما ذهب اليه الاشاعرة فالتكلم القايم به تعالى او مجموع اللفظ
والمعنى كما ذهب اليه صاحب الموافق ومحمد الشهرستاني والسالمية
ولو لم يتوقف عليه كما ذهب اليه المعتزلة والمتكلم بمعنى خالق
الكلام فان قيل فلعل المتكلم يطلق على معنيين احدهما المشهور
ثانيهما خلق الكلام والمتكلم انما يطلق ماخوذا من المعنى الثاني
وهو قايم به تع قلنا التكلم والمتكلم وساير تصاريفه مشتقة من الكلام
فهو مشتق من حقيقة ولم يقم به بل بغيره كذا قال سيد المحققين
قدس سره في حاشية على شرح العضدي وما اثبته المتكلمون اي
الاشاعرة وفيه تعظيم لهم من الكلام النفسي الا ذلك على ما مر
مفصلا فان كان ما اثبته الاشاعرة عبارة عن تلك الصفة التي
بها يتمكن في التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين
فحكمه ظاهر من حيث انه قديم وفيه بحث اما اولا فلان الكلام النفسي
ح يكون من جزئيات القدرة فلا يكون صفة وراء الصفات الثمانية
المقررة واما ثانيا فلان الكلام لا يطلق الا على الاصوات والحروف

كما سمعت مرارا فلا يصح اطلاقه على تلك الصفة والبحث في كلامه
تع فلا يمكن ان يكون ما اثبته المتكلمون عبارة عن تلك الصفة وان
كان ما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي عبارة عن تلك المعاني والعبارات
كما ذهب اليه صاحب الموافق والسالمية كما مر مرارا فلا شك ان قيامها
اي قيام المعاني والعبارات به تعالى ليس الا باعتبار صفة معلوميتها
هذا الحصر غير مسلم عند السالمية وصاحب الموافق واثباته هين فتدبر
واذا كان قيامها ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس للكلام
صفة براسها بل هو اي الكلام النفسي جزئيات العلم كما قال المعتزلة
ففيه اشارة الى ابطال ما ذهب اليه صاحب الموافق وقد سمعت
قيامه ما يدل على بطلانه ايضا فتذكر ولا تنس واما المعلوم فسواء كان
المعلوم العبارات او مدلولاتها فليس قايما به سبحانه فيه بحث لان
هذا عند من قال بمغايرة العلم والمعلوم مسلم واما عند من قال باتحاد
هما كما ذهب اليه المحققون فغير مسلم لان المعلوم ح بعينه عين العلم فكما
ان العلم قايم بذاته تعالى كذلك المعلوم لاتحادهما حقيقة واما ما ذكره
في معرض الدليل عليه فليس على ما ينبغي فان العبارات بوجودها الاصل
اي الخارجي واحترز به عن وجودها الذهني فان المذهب المنصور
في العلم انه من مقولة الكيف بخلاف وجودها الخارجي فانه من مقولة
الاعراض الغير القارة وقيامها بذاته تع محال بديهة ضرورة استحالة
قيام الحوادث بذاته تع والتزام انها في حقه تع قادر الاجزاء ويجتمع
فضيه انه طور وراء طور العقل فان قلت منهم من زعم ان كلامه
تعالى ليس من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت صوتان

قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث فلا يلزم ان
يكون العبارات القائمة بذاته تع بحسب وجودها الاصيل من مقولة
الاعراض الغير القارة كما قالوا في رؤيته تع في الاخرة المؤمنين انها با
الحقيقة مخالفة لهذه الرؤية التي في الدنيا فيجوز ان يحتاج الى المحاذات
والمقابلة والجهة كما احتاجت الرؤية الدنيوية اليها قلنا بعد
التسليم يصير النزاع لفظيا لان المانعين من قيامها بذاته تع انما يمنعون
قيام هذه العبارات والحروف التي من جنس كلام البشر فافهم
واما مدلولاتها اي مدلولات العبارات فبعضها بحسب وجودها
الخارجي بقرينة سامر من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض
الغير القارة ولا شك ان بعضها من قبيل الاعراض الغير القارة
ولو ذكره لكان اصوب فانها ايضا مما لا يقوم بذاته تعالى عند المحققين
ولهذا قالوا علمه تعالى وقدرته وارادته تع ليس من جنس الاعراض لا
متناع العرض بذاته تع فكيف يقوم به تع ستعلق بالجميع لا بالاخير
فقط وفيه بحث لان مدلولات الالفاظ انما وضعت بازاء الصور
الذهنية والصور الذهنية من مقولة الكيف على الاصح وليس من قبيل
الذوات ولا من الاعراض الغير القارة ويمكن الجواب عنه على قول من ذهب
الى ان الحاصل في الذهن نفس ماهيات الاشياء وحقائقها فالحاصل
في الذهن نفس من كل معقولة من تلك المعقولة ان ذاتا فذاتا وان عرضا
فعرضا وذهب المحقق الدواني ان مختار الشيخ الرئيس ليس الا هذا فافهم
ولما لم يتضح الحق حق اتضاحه كما اشرنا اليه في الجملة ولنذكر في هذا المقام
كلام الصوفية يقتضي ما هو الحق من ايضاحه ان شاء الله تع قال الامام حجة

وهذا وان اختلفوا فيه ولكن المذهب المنصور انها موضوعة بازاء الصور الذهنية وهذا القدر يكفي في البحث

الاسلام

الاسلام الكلام على ضربين اي يطلق على معنيين مختلفين با
لحقيقة ليس احدهما من جنس الاخر احدهما مطلق في حق الباري
تع والثاني في حق الادميين وهو قريب مما نقلناه عن الحنابلة
غاية انهم يقولون ذلك في الحرف والصوت والغزالي لم يقل بذلك
وفيه انه يصير النزاع لفظيا لان النزاع انما هو فيما اذا كان الكلام
المطلق في حق الباري هو المطلق منه في حق الادميين واما اذا لم
يكن بهذا المعنى فلا نزاع لنا فيه اما الكلام الذي ينسب الى الباري
تعالى فهو صفة من صفات الربوبية وليس من جنس الحروف
والاصوات فلا يشابه بين صفات الباري وبين صفات الادميين
بل هما مختلفان بالحقيقة والماهية وان اتفقا في اللفظ والعبارة
فان العلم لفظ مشترك بين علم الادميين وقس عليه القدرة الارادة
وهذا مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء وان ذهب بعضهم
الى صفات الباري وصفات الادميين متحدة بالحقيقة وانما اختلفا
في القدم والحدوث والزيادة فان صفات الادميين زائدة على ذواتهم
لتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم اي وجودهم الخاص بل واحد منهم
بتلك الصفات فان تمايز الاشخاص بعضها عن بعض بالصفات
المختلفة كما تقرر في مظانه وتتعين حدودهم اي حدود الادميين
اي كل شخص منهم فان حد الانسان الكلي ليس الا واحد هو الحيوان
الناطق على ما هو المشهور بين الجمهور وذلك اذا كان لكل شخص
حد غير الحد الكلي ورسومهم اي تتعين رسوم كل واحد منهم بها
بتلك الصفات الزائدة على ذواتهم وذلك لان الصفات ان كانت

ماخوذة من الذاتيات فيتعين بها حدودهم وان كانت ما
خوذة من العرضيات يتعين بها رسومهم وصفات البارى
سبحانه لا يجد ذاته لامتناع ان يكون له ذاتيا جنسا او فصلا كما
بين فى مظانه ولا يكون الحد الا بها كما هو المشهور ولا رسم لان
صفاته عين ذاته والرسم انما يتصور فى العرضيات فليست اى صفات
البارى تع اشياء زائدة على العلم فى تفريع هذا الكلام على ماسبق
تامل ظاهر لانه يلزم مما ذكره ان يكون صفاته تعالى عين على الذى
هو حقيقة هويته اى ذات الشخصية وهو ظ عند من يقول بان علمه تع
عين ذاته بالمعنى الذى نقلناه عن شرح المواقف وذكره المص فى
المتن ولكن لقايل ان يقول الباعث على ان يرجع الجميع الى الذات
بلا واسطة ارجاعها الى العلم ويمكن ان يجاب عنه بان الباعث
عليه التنبيه على ان صفاته تع مع قطع النظر عن كونها عين الذات
او غيرها راجعة الى علمه تعالى وليس فيها تعدد ولا تكثر ولهذا قال
ومن اراد ان يعد صفات البارى فقد اخطا لانه لا تعدد فيها اصلا
لانها كلها راجعة الى العلم والعلم الى ذات فالواجب عقلا على العاقل
فيه تنبيه على ان مناط هذا الوجوب على العقل والتميز دون البلوغ و
ان كثيرا من الحنفية والمعتزلة والامامية ذهبوا الى ان الصبى العاقل
مكلف باصول الدين لا بفروعه الموقوف على البلوغ التكليف با
الفروع لتوقفه على القوة البدنية التى لا يكون الا بعد البلوغ ان يتامل
ويعلم علما جازما ثابتا مطابقا بالكفر والنظر فى الدلايل ان صفات
البارى لا يتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض فانها راجعة الى العلم

والعلم

والعلم الى الذات فلا يتعدد ولا ينفصل وفيه ان هذا مخالف لظاهر
الكتاب والسنة وما عليه السلف من الامة نعم هذا موافق لما ذهب
اليه الفلاسفة قال الشيخ فى تعليقاته الاول لا يتكثر لاجل تكثر
صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس
اليه فيكون قدرته حياته وحياته قدرته فيكونان واحدا فهو تع حى
من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حى وكذلك ساير صفاته الا فى
مراتب العبارات كما فى اسماء المختلفة التسعة والتسعين او فى قولنا
قادر عالم حى مريد سميع بصير متكلم وموارد الاشارات كما هو الظاهر
من عبارات الكتاب والسنة ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى
الجواب عما قلنا من انه مخالف لظاهر الكتاب والسنة وتحريدان
اختلاف الصفات وتعددها كما هو الظ من الكتاب والسنة
ليس الا بحسب العبارة والاشارة لا بحسب الحقيقة فلا يضرنا ولما
ادعى ان صفاته تع راجعة الى العلم اشار الى بيانه بقوله واذا اضيق
علمه الى اسماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا اضيق علمه الى رؤية
ضمير الخلق اى الى رؤية ما يضمرونه فى قلوبهم يقال انه بصير فى
المحصل تفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى
معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك
عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا
والمعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم وقال نافذه ارد
فلاسفة الاسلام فانه وصله تع بالمسموعات والبصر مستفاد من
النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل

بها واذا نظر فی ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوی ماذكره
هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين لسمع الحيوانات وبصرها مما لا
يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد العقل بهما امنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم وقوف على
حقيقتهما وقال فی شرح الصحائف فی بحث الادراكات بقی لنا
ان نحقق هذه الادراكات ليعلم انها هل يمكن بدون هذه الحواس
ام لا واذا امكن فهل يمكن الجميع او البعض فنقول الادراك اما ان يكون
لامر جزئی اما جوهر كزيد او عرض كجلوس زيد وادراك الكلی لا يمكن
بالحاسة لان الحاسة لا تدرك الا الشیء الموجود فی الخارج فهو جزئی
اذ لا يمكن اشتراك شيئين او اكثر بل ادراك الكلی مما يحصل بالعقل
وادراك الجزئی علی قسمين الاول ان يدرك الجزئی بان يدرك مثاله
وشبحه ويستدل عليه وهو التخيل ان كان المدرك صورة كما فی تخيل
زيد وعمرو والتوهم ان كان المدرك معنی كعدل زيد وسخاوة بكر
وجاز ان يكون المدرك فيه غائبا بل معدوما والثانی ادراك الجزئی
بان يدرك بنفسه لا بتوسط المثال وهو الاحساس ولا يجوز ان يكون
المدرك فيه غائبا بل يجب ان يكون شاهدا موجودا ولذلك سمی
الاحساس مشاهدة واذا علم ان المشاهدة هی ادراك عين الحاضر
فلو امكن ان يقع هذا الاحساس بدون توسط الحاسة لا يخرجه
عن كونه مشاهدة لما علم من حقيقة المشاهدة بل يكون رؤية ان كان
المدرك من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات وذوقا ان
كان من الطعوم وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان من الملموسات

والنفس

والنفس الانسانية التی هی من عالم الملكوت وافعالها افعال الرو
حانيات لما كانت منغمسة فی تدبير البدن عن رعاية احوال الغذاء
والصحة والمرض والنوم واليقظة والادراكات والاراء فی الاجل المعاينة
والافكار غير وافية بافعالها الروحانية احتاجت فيما هو قوی الادرا
كات وهو ادراك نفسی لشیء الی معاونة مدرك اخر وهو الحس
ولا يبعد ان يقع نفس قوية يجانبی التدبير وافعالها الروحانيات
ويمكن ايضا اكتساب هذا المعنی بتقليل الغذاء والترك والتجريد
عن الامم المختلفة والقوام المختلفة فعلا متواترا الا يكاد يتوهم
فيه الكذب فعلم ان النفس لها مكنة هذا الامر ولا يمتنع ايضا
ان يكون موجودا اخر بریء عن الحواس يكون له هذه الادراكات
او بعض اقسامها دون البعض لفقدان شرط ذلك البعض بان
يكون الملاقات مثلا محالا عليه فيمتنع اللمس والذوق والشم دون
السمع والبصر وكذلك ورد فی كتب السماوية صفة السمع والبصر
لله تعالی دون الباقية وهذه الابحاث شريفة ليست فی الكتب الاولين
والاخرين وغيرها انتهی كلامه ولا يخفی نفعه فی المقام فاذا
افاض من مكنونات علمه ای مخفياته ومستوراته علی قلب احد
من الناس من الاسرار الالهية ای الصفات الذاتية وما يتعلق بها
ودقائق جبروت الربوبية ای الصفات الدقيقة العقلية المتعلقة
بما سواه فالمراد منها فروع الدين يقال انه تع متكلم فی الحاشية فی
بعضهم باری تع متكلم است وكلام او قديم است ومعنی كلام چه
باشد اطلاع دادن كسی بر معلومات خويش وباری تعالی

برین وجه متکلم است از بهر انکه همه چیزها معلوم خداوند تعالی
است و بندکان نوا بران اطلاع نوانند وارد فی حاشیة اخری قال
عین القضاة فی بعض رسایل الفارسیة خدای تع کامل الذات وتام
الصفات کلامش از الة زبان وحلق وشفة وحنك که مخارج
حروف مختلف است مستغنی است وهرچون مراوی باشد خواهم
که کسی را معلوم کردانم بزبان وحروف واصوات محتاج باشم تا مدد
خود بفهم او رسانم وحق تع را بدین حاجت نیست چه هر علم که
خواد بی ره فهم حروف واصوات در دلی حاصل کند کتب فی قلوبهم
الایمان والرحمة وعلم بالقلم الرحمن علم القرآن بس هرچه از علم ازل
نصیب دلی آید کلام ازلست ومنیع ان علم ان لست قل لو کان البحر
مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی انتهی کلامه
ولا یخفی ما فیه من لزوم کونه تع متکلما مع کل من له نصیب من علمه
الازلی ولاشك انه بط وایض تخصیص کل علم ابدید فی قلب هو الالهام
والوحی او التعلیم ولیس بکلام الا اذا کان ذلك التعلیم والاضافة م
بمعونة خلق الاصوات والحروف فی المحل القابل کما قالت المعتزلة
فلیس بعضه ای بعض علمه تع الة السمع والبعض الة البصر وبعضه الة
الکلام بل کلها لیس الا العلم فقط ولکن یختلف بالعبارات والا
شارات فاذن کلام الباری لیس سوی افادة مکنونات علمه تع
علی من یرید اکرامه فی هذا الحصر تامل لان الاطلاق الکلام علی هذا
المعنی لیس له امر فی الشرع ولا فی العرف ولا فی العقل ولیس علیه دلیل
عقلی ولا نقلی کیف لا یلزم ان لا یختص الکلام بالانبیاء تع مع انه هـ

مختص

مختص بهم علام الله تع علیهم ولو ضم الیه وقیل الکلام هو
افادة مکنونات علمه بواسطة معونة خلق الاصوات والحروف
الدالة علیه کما ذکر المعتزلة وصوبه الامام الرازی فی اربعینه لکان
حسن کما قال تعالی فلما جاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه شرفه الله
بقربه وقدبه بقدسه واجلسه علی بساط انسه وشافهه باجل
صفاته وکلمه بعلم ذاته ای بکنه ذاته کما هو الظ والا فلا مزیة له علی غیره
فی حکمه بذاته لولا علمه بذاته بکنه ذاته کما نشاء تکلم الظاهر فی الکتاب
والسنة انه تکلمه بخلق الاصوات والحروف فی المحل القابل فاذا
جاء هذا فتوجیهه بما لا یرضی به المتکلمون لیس بلازم کما اراد ای الله
تع سمع موسی سلام الله تعالی فان قیل اذا ارید بکلام الله تع
المنتظم من الحروف المسموعة من غیر اعتبار تعین المحل وکل
واحد منا سمع کلام الله تعالی وکذا اذا ارید به المعنی الازلی وارید
بسماعه فهو الاصوات المسموعة فاوجه اختصاص موسی علیه
السلام بانه کلیم الله تع قلنا فیه اوجه احدهما وهو اختیار حجة
الاسلام رحمه الله تع رحمة انه سمع کلامه الازلی بلا صورة ولا حرف
کما یری فی الاخرة ذاته تع بلا کم وکیف وهذا علی مذهب من یجوز
تعلق الرؤیة والسماع بکل موجود حتی الذات والصفات لکن
سماع الصوت والحروف لا یکون الا بطریق خرق العادة وثانیها
انه سمعه بصوت من جمیع الجهات علی ما هو خلاف العادة و
ثالثها انه سمع من جهة لکن بصوت غیر مکتسب للعباد علی ما
هو شان سماعنا وحاصله انه تع اکرم موسی ع م فافهم کلامه

بصوت تولى ظليفة من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب
الشيخ ابو منصور الماتريدى وفي الفتوحات المكية للشيخ المحقق
محيى الحق والدين محمد الاعرابي قدس سره مصدرها اي مصدر
الفتوحات وفيه تنبيه على ان ما في الفتوحات في الحقيقة من
الله تعالى وليس لمؤلفها الا منصب المصدرية والمحلية الا الفاعلية
ان المفهوم من كون القران حروفا امران الامر الواحد المسمى قولا
وكلاما ولفظا الثلثة مترادفة لغة الا ان القول اخص بالمفيد
واللفظ بما يخرج من الفم والكلام بالمركب والامر الاخر يسمى كتابة
ورقما وخطا وذلك لان الحرف يقال على ما يقرء من الاصوات
القائمة بالقارى حتى هو قادر وعلى ما يكتبه الكاتب من نفس
الكتابة والقران جامع لهما فان كتب في اللوح المحفوظ وقوله
يخلق الاصوات الدالة على معانيها الدالة بلسان القارى حين
هو قارء فاعلم انه زعم الجبائى ومن تابعه من المعتزلة ان كلامه
حروف مؤلف واصوات مقطعة على وجه مخصوص وزعم ابنه
ابو هاشم ان الكلام لا يكون الا من جنس الصوت وقال بعضهم
هو من جنس الحروف فقط وعلى هذا الخلاف يبتنى مذاهبهم
فذهب الجبائى الى ان الكلام اذا كتب فهو حرف وكلام واذا قرء
فهو حرف وكلام واصوات ابنه ابو هاشم الى انه كتب فليس بكلام
وانما يكون كلاما اذا قرء فعنده المكتوب في المصاحف وفي اللوح
المحفوظ لا يكون كلاما والله تعالى بتخليقه في اللوح المحفوظ لا يكون
متكلما وانما يكون متكلما بتخليقه الاصوات في محلها عند القراءة بخلاف

الجبائى

الجبائى وانه زعم ان ذلك كله كلام الله والله تع بتخليقه الحروف
المصورة في محلها يصير متكلما كما يصح متكلما بخلق الاصوات
وذهبت الطايفة الثالثة الى انه تع لا يصير متكلما الا بالاحداث
الحروف في اللوح المحفوظ وكذا في كل مصحف والمختار عندهم
كما في شرح المقاصد وهو مذهب ابى هاشم والقول المختار عندى
مذهب الجبائى الى هو اشار المحقق قدس سره بقوله والقران
لفظ فله حروف الرقيم وينطق به فله حروف اللفظ فمما يرجع
كونه حروفا منطوقا هل لكلام الله الذى هو حقيقة تعالى
وهو الحق عند اهل الحق وهل المترجم عنه القول الحق هو الاول
باعتبار خلقه تع الاصوات والحروف في محل قابل من غير مدخل الكسب
الخلق فيه وفي شرح الصحائف اختلفوا في لفظ القران قال قوم
خلق الله تع صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه
لفظ جبرئيل عم وزعم قوم اخرون انه لفظ النبى عم واستدل
الاول بقوله تع انه قران المجيد في لوح محفوظ واستدل الثانى
بقوله تع انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين واستدل
الثالث بقوله تع نزل به روح الامين على قلبك لان النزول على القلب
انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبى عم والاول هو اقرب
الى الكمال والعظمة تع واولى بكلام الله تعالى وكونه معجزا والقول
الحق هو الاول والاخيران باطلان قطعا لانه ليس للرسولين الا
التبليغ لا الوضع والانشاء فانه مذهب باطل يوجب ركاكة
عقايد الخلق وخلاف الكتاب وما عليه السلف من الامة

والابتسان لابد لان الاعلى ان اللفظ للرسولين عليهما الصلوة
والسلام من الامة لان كونه قولا لا يستلزم ان يكون هو منشاءله
فان كل من نقل وبلغ قول شخص اخر يصلح ان يكون انه قوله والمراد
من النزول على قلبه نزول معانيها بعد التسليع الفاظه وعبارته
لتفهيم معانيه ثم قال قوم الاولى ان لا يقال لفظ القرآن بل نظم
القرآن لان اللفظ فى الاصل ما تلفظ به اى تحدث وهذا لا يناسب
هذا الموضع ولقائل ان يقول ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا او
هذا مما يجب الاحتراز عنه لان الله تع نفى كونه شعرا ولان
النظم هو نسبة بين الحروف لا يطلق على مجموعها ثم الاولى ان
يقال عبارة القرآن وللبحث فيه مجال فاعلم ان الله تعالى
اخبرنا نبيه عم اى بالوحى عليه واعلامه لنا انه تع اخبره بكذا
انه سبحانه يتجلى فى القيامة الكبرى فى صورة مختلفة فيعرف
اى فيعرفه بعض الخلائق وينكره تع بعضهم ومن كان حقيقة
يقبل التجلى بصور مختلفة فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف
المتلفظ بها بالحروف المسماة كلام الله تعالى حقيقة كما هو
الحق او مجازا مشهورا شايعا لا يجوز نفى كلام الله تع عنه
حقيقة والمشهور بين الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله
تعالى على هذا النظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام
القديم حتى لو كان مجموع هذه الالفاظ من غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا اخر بالله
تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدها اولا الاشكال فى اللوح المحفوظ

لقوله

لقوله تع بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ والاصوات فى لسان
الملك لقوله تع انه لقول رسول كريم الاية او لسان النبى عم لقوله
تع نزل به روح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون
اللفظ كذا فى شرح المقاصد واقول الحق ان يقال والاصوات
فى محل قابل من غير مدخل لكسب المخلوق فيه كما قيل فى تكلمه تعالى
مع موسى عليه السلام فانه هو الحق الذى لا مندوحة عنه لبعض
تلك الصور كما يليق بجلاله وكما نقول تجلى بصورة كما يليق بجلاله
كذلك نقول تكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله دوا الى الجهالة
واعتراف بعدم الاطلاع على كيفية تكلمه تع به مع الجزم بتنزهه
تعالى عن الآلة وعما يوهم التشبيه بالحق وقال صاحب الفتوحات
المكية رضى الله عنه بعد كلام طويل واذا تحققت اى اذا صارت
منه على تحقيق وتعين تثبيت اى وجدت تثبتا ظاهرا ان كلام
الله تعالى هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به لا الكلام النفسى
الذى هو مدلول الفاظ لان الامة متفقون على ان كلام الله تعالى
والقرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا واختلفوا فيه
فقيل كلام الله اسم لهذا المؤلف المخصوص القايم باول السان
اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل كما هو الظاهر من قوله
هنا هو المتلو المسموع من غير تعيين محل وايراد اسم الاشارة
لا يدل على انه اسم للشخص المعين لانه للاشارة الى الكلى الشامل
للجزئيات ههنا فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه نفسه

لامثله وهكذا الحكم فى كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى
التقديرين فقد يجعل كلام الله تع اسما للمعنى كل صادق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم اعلم ان المتبادر من عبارة
الشيخ العربى هذه ان كلام الله مختص حقيقة فى الكلام اللفظى
فان ضمير الفصل يفيد الحصر ولا شك انه مخالف لما ذهب اليه
اهل السنة والجماعة من ان كلام الله والكلام مشترك لفظى
فى النفسى واللفظى وليس بمختص حقيقة فى احدهما او حقيقة فى
النفسى مجاز مشهور فى اللفظى اما كونه حقيقة فى اللفظى
مجازا فى النفسى فليس مشهورا فيما بين اهل السنة ولا يبعد
ان يحمل كلام الشيخ العربى على ما ذهب اليه صاحب المواقف
فى رسالة المعمولة لتحقيق الكلام من ان مقصد الاشعرى
ان كلام الله تعالى هو مجموع اللفظ والمعنى لا النفسى كما فهم
اصحابه وفيه ان كون المتلو المسموع المتلفظ كلام الله تعالى
لا يعقل الا بخلق الله الاصوات والحروف فى محل فان الصوت
والحروف مع قدمها بذات الله تعالى طور وراء طور العقل ويريد
ما ذكرنا من ان كلام الله تخليقه فى محل لقايم ما قال الامام الرازى
فى تفسيره والتحقيق فى هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل
مخصوص بفعل الحى القادر لاجل ان تعرف غيره ما فى ضميره من
الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان
متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص
هذا كلامه وانت خبير بانه اذا صح هذا الكلام فقد تم الدست

المعتزلة القايلين بحدوث الكلام اللفظى وما يبقى للاشاعرة
القايلين بان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من واجده دليل
وجيه ويسقط اعتراضهم المبنى على المنازعة اللفظية اللغوية
عن اسره والقلب المشتاق الى الاتفاق بين الفريقين المسمى هذا
المتلو تزانا واذا كان هذا المتلو المسموع عربيا وتورية اذا كان
المتلو المسموع عبرية وزبورا ان كان المتلو المسموع عبرية وانجيلا
اذا كان المتلو سريانية وفيه ما تقدم من الخلاف فى ان المسمى
هو الجزئى الحقيقى القايم بلسان اول من تكلم به او الكلى الشامل
للجميل وانه يطلق القرآن على المجموع من حيث المجموع وعلى بعض
منه لا تغفل على التغبير وعلى قدر المعتزلة بين المجموع والبعض
وكذا الحال فى الكتب الثلاثة فتذكر ولا تغفل واستقم ولا تتبع
الهوى فان الحق بالاتباع احق وقال الشيخ صدر الدين القونوى
الذى اعظم تلازمة الشيخ العربى واشهرهم واعزهم فى تفسير
الفاتحة فانه كتب على فاتحة الكتاب تفسيرا مشتملا على علوم اهل
الرسمية وعلى المعارف للصوفية المحققة كان من جملة ما من
الله على عبده قال الامام الراغب المنة النعم الثقيل ويقال
على ما بالفعل فيقال من فلان على فلان اذا اثقله بالنعمة وعلى
ذا ورد قوله تع من الله على المؤمنين وعلى ذلك لا يكون الله تعالى
وعلى ما يقول وذا مستقبح بين الناس الا عند كفران النعم فيل
المنة بهذه الصفة ويحسن ذكرها عند الكفران اذا كفرت النعم
حسنت المنة اراد به نفسه اطلعه اى ان جعل عبده مطلقا

على بعض اسرار الكتاب الكريم الحاوي على كل جسيم فانه بحر ينشعب
منه علم الاولين والاخرين وقال الشافعي رحمه ان رسول الله عم
ليستند جميع ما ذكره من الاحكام والعقائد الحقة من القرآن
واراه اي ارى الله تع عبده انه اي الكلام ظهر عن مقارعة عينية
واقعة بين صفة القدرة والارادة وفيه ان الكلام ح ليس صفة
حقيقية وراء الصفات الحقيقية المشهورة الستة او السبعة
بل الكلام من فروع القدرة والارادة مع ان الاشاعرة بل اهل السنة
ذهبوا الى ان الكلام النفسي صفة حقيقية وراء الصفات المذكورة
وبذلوا جهدهم في اثبات والانصاف ان هذا الكلام اقرب الى
الحق واثبات ما ارادها الاشاعرة لا يخلو عن تكلف وتعسف متصفا
اي الكلام بحكم ما احاط به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب
والشهادة وهو البرزخ اعني عالم المثال كما يأتي بعيد ذلك لكن
ظهور الكلام من المقارعة العينية المذكورة على نحو ما اقتضاه
الموطن والمقام فان كان في عالم الارواح فالظاهر هو الكلام
النفسي وان كان في عالم المثال والشهادة فالظاهر هو الكلام
اللفظي وعينه حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام
توضيح ذلك وتفصيله يظهر عليك بعد ذلك واذا عرفت ما تلونا
عليك فالذي يظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكلام الذي هو
صفة سبحانه اي الكلام النفسي القائم بذاته ليس شيء سوى
افادته وافاضته مكنونات علمه على من يريد اكرامه لا انه مدلول الالفاظ
والعبارات على ما ذكروه وفيه بحث لان الافادة والاضافة المذكورتين

امران

امران اعتباريان ليس لهما تحقق في الخارج ولا تحقق في الازل بل
هما امران اضافيان كالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود ليس
ليس الا بعد وجود الخلق فلا يكون صفته تع حقيقية بل يكون
من الصفات الفعلية كما ذهب اليه المعتزلة فلا يكون صفة قائمة
بذاته مع ان مقصوده ذلك كما يظهر بعيد ذلك حيث يريد الجمع
بين القياسين المتعارضين في المشهور بهذا التحقيق واعلم
انه لا بد ههنا من تحقيق الكلام النفسي قال في شرح الصحائف
وتحقيق الكلام النفسي ان من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر
يجد في نفسه قبل التلفظ معناه ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة
او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما عبر به من اللفظ
او الكتابة او الاشارة هو الكلام الحسي ومغايرة الكلام النفسي
والحسي بينة ولا الالتباس بين الكلام النفسي وشيء من الصفات
سوى العلم فانهما يتقاربان والفرق واضح البين بينهما ان الكلام
النفسي لا بد ان يكون مع قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير
دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما و
المتكلمون تحيروا في الفرق بينهما وهذا الفرق من خواص افكارنا
وفيه بحث لانا لا نسلم انه لا التباس بينه وبين الشيء من الصفات سوى
العلم فانه اذا كان المعنى القائم بالنفس طلبا فانه يلتبس بالارادة
لا بالعلم ومع قطع النظر عن ذلك فانه كونه مع قصد الخطاب يوجب
الالتباس بينه وبين الارادة لان القصد هو الارادة وكيف لا وقد
قال صاحب المواقف ولو قالت المعتزلة ان المعنى النفسي الذي

تغاير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل سبب الاعتقاد الطالب
على المتكلم ما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته ارادة المتكلم
لما امر به لم يكن بعيد الا ان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر
والامر ومغاير لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس
بحجة عليه ان الرجل قد يخبر لما لم يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت
معنى نفسى يدل عليه العبارات مغايرا فلا رادات كما يداعنه
الاشاعرة لكنى لم اجد فى كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول
العبارات فى الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع
الى ارادته المامور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت
كلام مغاير لما فى الصفات وقال المحقق التفتازانى فى شرحه
على الشرح العضدى كلامه بعضل معنى نسبة معلوم الى معلوم
بحيث لو عبر عنها بلفظ يصح السكوت عليه ويعلم ان ما يعقله
اولا ثم يتكلم لافادته فى تلك النسبة فالكلام النفسى تلك النسبة
التامة الاخبارية والانشائية من حيث بيانه بالكلام اللفظى
وهذه النسبة قائمة بنفس المتكلم بمعنى انها صفة موجودة فيها
وجودا متاصلا كالعلم والقدرة لا بمعنى انها انها معقولة ولا
شك ان تلك النسبة امور وراء العلم والارادة والكراهة فى الخبر والامر
والنهى وفيه بحث لان هذه النسبة اما بمعنى المصدر فيكون
فعلا مع ان الكلام النفسى عند الاشاعرة من الصفات الذاتية
كالعلم او بمعنى العلم فلا يكون وراء العلم او بمعنى المعلوم فوجوده
ليس متاصلا فظهر ان الكلام النفسى الذى هو صفته تع بالمعنى

الذى

الذى ادعته الاشاعرة ليس بثابت فتامل وكى التسفيل والذى
ظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكتب المنزلة المنظومة من حروف
كلمات كالقران وامثاله من التورية والانجيل ايض كلام لكنها
اى الكتب المنزلة من بعض تلك الافادة والافاضة ظهرت وخرجت
من الغيب الى الشهادة بل خرجت من العدم الى الوجود وفى قوله
ظهرت دون وجدت تنبيها على انه كان موجودا فى الغيب ولكنه
مستور فظهرت بتوسط العلم والقدرة والارادة فان اظهار
الكلام اللفظى والكتب السماوى لا يمكن بدون هذه الثلثة لانها
من الافاضة وافاضة الشئ من المختار لا يكون بدون علمه وارادته
له وقدرته عليه فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعنى عالم
المثال اشار الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكماء
ونسب الى القدماء من ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة
يسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات
وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات
والسكنات والاوضاع والهيات والطعوم والروايح مثال
قائم بذاته وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو
بحذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره
ومركباته اثار حركات افلاكه وافتقارات العالم العقلى وهذا ما
قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى
لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا
وجابلصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب

لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة
والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفس
الناطقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات في صور مختلفة
بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد
القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانية فان البدن
المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له
جميع الحواس الظاهرة والباطنة ويتألم باللذات والالام الجسمانية
وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها تنعم السعداء وظلمانية
فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات
وان جميع ما يرى في المنام او تتخيل في اليقظة بل يشاهدون
الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي
لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكثيرا من الغرائب
وخوارق العادات كما يحكى من بعض الاولياء انه مع اقامته
ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج والقائلون
بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة
ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من الصور الجزئية ليست عدما ثلث
صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها
ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام
الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم
يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين كذا في شرح المقاصد
من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه يعني ان

ان صدور الكتب المنزلة وظهورها في عالم المثال من بعض
مظاهر الحق تع ومجاليه الصورية الحاصلة في عالم المثال وهذا
قريب مما ذكره الفلاسفة لتقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك
مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري
مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة
واصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل
في القوة المتخيلة والحس المشترك ربما لا يكون مستندة اليه
من طرف الحواس الظاهرة بل من عالم اخر ولا يبعد ان يكون لبعض
افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بالعالم العقلي
قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية
التلقي من عالم الغيب قليلة الالتباس في جانب الظاهر لا
يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ولذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم العقل الفعالي الذي له زيادة اختصاص
بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سماعه كلاما مسموعا
يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته لا
من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد
يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم وسماع كلامه من غير واسطة فيه بحث لانهم لا يثبتون
الاصوات في الوجود بل انما يثبتون سماع الصوت في اذان
النبي عم اما في النوم او اليقظة من غير ان يكون لذلك الصوت
وجود في الخارج وهذا هدم الدين ورد الشرع لان ما يدركه

النائم خيال فلا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل واذا عرفت
هذا فنقول القياسان المذكوران في صدر المبحث احدهما
ان كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما
ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما
هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث ليسا بمتعارضين
في الحقيقة كما توهم الفرق الاربعة من عظماء المتكلمين من
الاشاعرة والمعتزلة والحنابلة والكرامية حيث ذكر في صدر المبحث
ان كل فرقة قدحت في مقدمة من المقدمات الاربع للقياسين
وانما قلنا انهما ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد لان المراد
بالكلام في القياسين الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه اعني
افادته وافاضته مكنونات علمه على من يريد اكرامه والمراد بالكلام
في القياس الثاني ما ظهر في البرزخ من بعض المجالي الالهية اعني
الكتب المنزلة المنتظمة من الحروف والاصوات والاختلاف
الرابع بين فرق المسلمين في القياسين المذكورين وهم الفرق الاربع
من اهل السنة والمعتزلة والحنابلة والكرامية على ما مر لعدم الفرق
اى لعدم فرقهم بين الكلامين الموضوعين للقياس والله سبحانه
اعلم وفيه بحث اما اولى فلما مر من ان الكلام الذى هو صفته تع
ان كان بمعنى الافادة والافاضة المذكورين فلا شك انهما امران
اضافيان فليسا صفة حقيقية قائمة بذاته فلا يمكن دفع التناقض
به واما ثانيا فلانا لا نم ان الاشاعرة واهل السنة لم يفرقوا بين
الكلامين ولا نم ان القياسين متعارضين على مذهبهم لان المحقق

على ما صرح

على ما صرح به المحقق التفتازانى في شرح العقائد ان كلام الله
تع اسم مشترك بين اللفظى النفسى القديم فمعنى الاضافة كونه
صفة له وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والايات فمعنى
الاضافة انه مخلوق الله تع ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح
نفى كلام الله تع عنه اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام
الله تع ولا شك ان القياسين ليسا بمتعارضين ايضا فان المراد
بالكلام في القياس الاول الكلام النفسى وفي الثانى اللفظى الحسى
وبالجملة ان هؤلاء الصوفية ما اتوا بشىء يسمن ويغنى من جوع
فان نهاية تحقيقهم ليس الا اثبات الكلام لله تع ولا شك ان
اهل السنة قائلون بالمعانى التى ذكرها اهل السنة ليس بثابت
وبالمعنى الذى ذكرنا ثابت وهو افادته وافاضته مكنونات علمه
وانت خبير بان هذا مع ما فيه من المناقشة لا يجدى الا اذا ثبت
انه يطلق عليه الكلام وهو ممنوع لا بد له من دليل وانى لهم ذلك
قال بعضهم اى بعض الصوفية في قوله تع واذ قال ربك للملائكة
انى جاعل في الارض خليفة اعلم ان هذه المقاولة الله تع تختلف
باختلاف العوالم التى تقع التقاول فيها اى في تلك العوالم
فان كان التقاول واقعا في العالم المثالى الذى من شرحه بما لا
مزيد عليه فهو اى فتقاوله شبيه بالمكالمة الحسية لان العالم المثالى
شبيه بالعالم الحسى وذلك التقاول بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا
كتجليه لاهل النار بالصور المختلفة كما نطق به بالتجلى بالصور المختلفة
حديث التحول وان كان التقاول واقعا في عالم الارواح من حيث

تجردها اى تجرد الارواح فهو اى فتفاوته كالكلام النفسى
فيقول قول الله لهم القاؤه فى قلوبهم المعنى المراد اعنى افادته
وافاضته من مكنونات علمه عليهم ومن هذا التفصيل تنبيه
اللفظى على حقيقة كلام الله تع ومراتبه فانه اى فان كلام الله
عين المتكلم فى مرتبة اى فى مرتبة لا تفاوت فيها مع غيره ومعنى
قايم وهى فى مرتبة القائه فى قلوبهم المعنى المراد به تعالى فى
مرتبة اخرى كالكلام النفسى وفيه بحث لان كلام الله فى هذه
المرتبة افادته وافاضته المذكورين وهى ليست معنى قايما بذاته تع
بل امر اضافى اعتبارى على ما مر ولعله كذلك قال كالكلام النفسى
وانه اى وان كلام الله تع مركب من الحروف ومعبر بها بالحروف
فى عالم المثال والحسى بحسبها اى بحسب المثالى والحسى والحق
ان كلام الله تع عبارة عن هذه الالفاظ والعبارات التى خلقها
واوجدها و محل قابل بلا احتياج منه ان يتجلى بصورة مثالية
كتابة فى اللوح المحفوظ وقراءة فى محل قابل لخلق الاصوات فيه
بحيث يكون الاصوات موجودة فيه ويسمعه جبرئيل عليه السلام
اولا فحفظه وبلغه الى الانبياء سلام الله تع عليهم ثم لما فرغ من بحث
الصفات الحقيقية السبعة اراد ان يشرع فى افعاله تع فقال فى
بيان ان لا قدرة للممكن اى فى ان للقدرة مؤثرة فى الايجاد الممكن
كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى او فى ان لا قدرة له اصلا كما ذهب
اليه الصوفية القايلة بوحدة الوجود وهو المقصد ههنا لان
المقصد من وضع الرسالة بيان مذهب الصوفية الوجودية قال

الشيخ

حاصله

الشيخ العربى فى فتوحاته واما العارفون من اهل الله تع فلا يرون
ان قايم قدرة اصلا يكون عنها فعل فى شىء واعترض عليهم
المتكلمون بانه لو صح هذا لزم بطلان التكليف وبعث الانبياء
والامر والنهى والمدح والذم فانه اذا لم يكن للممكن قدرة اصلا
فلا وجه لامره ونهيه ومدحه وذمه وتكليفه وغير ذلك
من المحاذير الشنيعة الباطلة شرعا وغاية جوابهم انه لا يسأل
عما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان الله تعالى لا يعذبهم
فى الاخرة مؤبدا بل يقدر ان يطهروا عن لوث المعاصى التى خلق
الله فيهم لاستعدادات اعيانهم المختلفة فانهم قالوا النبى م هو
المبعوث الى الحق ليكون هاديا لهم مرشدا الى كمالهم المقدر لهم
فى الحضرة العلمية باقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة ايا ه والظاهر
منه انه اعم من ان يكون كفرا او ايمانا او طاعة او فسقا فان اقتضاء
استعدادات اعيانهم الثابتة مختلفة فاستعداد بعضهم لا يقتضى
الا ايمانا وطاعة وبعضهم لا يقتضى الا كفرا ومعصية فافهم ذهب
ابو الحسن الاشعرى ولما كان اقرب المذاهب من مذهب المتكلمين
الى ان لا قدرة للممكن من مذهب الشيخ الاشعرى قدمه على الكل بل قال
رئيس اهل السنة والجماعة من الشافعية فانهم تابعون الشيخ
الاشعرى فى اصول الدين وعقائدهم كما انهم يتبعون الشافعى
فى فروع الدين والاحكام الى ان الافعال الاختيارية احترازا عما
لا اختيار للعبد فيه كالنوم واليقظة والهضم والنمو وغير ذلك
فانها بلا نزاع مما خلقه الله تعالى فى العباد والمراد منها مثل الصوم

وبالصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى
الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية
وهذه النكتة مما غفل عنه الجمهور كذا فى شرح العقايد واقعة بقدرة
الله تع وحدها وذلك لان فعل العبد ممكن فى نفسه وقد تقرر
عند الشيخ ان لا مؤثر فى الوجود والممكن الا الله فان ما عداه
اسباب عادية والممكنات مستندة اليه تعالى من غير واسطة
فلزم ان يكون خالق الافعال كلها هو الله تع واحترز بقدرة الله تعالى
عن من ذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى انها واقعة بقدرة العبد
وحدها عن مذهب من ذهب الى انها واقعة بقدرة الله وقدرة
العبد كليهما بان يكون المؤثر قدرة الله بواسطة قدرة العبد او با
العكس او يكون المؤثر مجموعها من غير تخصيص احديهما بالمؤثر
والاخرى بالالية او ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة
العبد بصفة اعنى كونه طاعة او معصية ويمكن ذلك محتمل وان لم
يقل به احد وليس لقدرتهم تاثيرا فيها اى فى افعالهم بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد فى العبد قدرة واختيارا اى ارادة فاذا لم يكن
هناك مانع من خلق فعله اوجد فيه فى العبد فعله المقدور مقارنا لها
اى للقدرة زمانا لان الاشعرى ذهب الى ان القدرة والارادة مع
الفعل لا سابقا عليه ولما توهم من قوله بان يوجد فى العبد قدرة
الى اخر تقدم القدرة على الفعل مع انه باطل عند الاشعرى فقيد
بذلك اعنى بقوله مقارنا لها دفعا لهذا الوهم واعلم انه لما بطل الجبر
المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصار

في الا

فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة
العبد على وجه اخر من التعلق معبر عنه بالاكتساب والى هذا اشار
المص بقوله فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واختراعا ومكسوبا
للعبد والمظ ان المراد من الابداع والاختراع الايجاد والاخراج من
العدم الى الوجود مطلقا لا ما ذهب اليه الفلاسفة من الابداع
هو ان يكون للشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون توسط
بزيادة او الة او زمان واطلاق الابداع من ايجاد الوجود نظرا الى
ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمجردات يمتنع ان يكون مسبوقا
لمادة وزمان ولما اختلفوا فى معنى الكسب حتى قيل انه اسم بلا مسمى
اشار اليه وقال المراد بكسبه اى بكسب العبد عند الشيخ الاشعرى
نقلا عند الاشاعرة اياه اى الفعل مقارنته الفعل لقدرته وارادته
اى لقدرة العبد وارادة العبد من غير ان يكون منه تاثيرا ومدخل
فى الوجود اى من غير ان يكون من العبد وقدرته وارادته مدخل
فى وجود الفعل سوى كونه كون العبد محلا له اى لايجاد الفعل
فيه لا يقال التاثير معتبر فى القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر
وفق الارادة لانا نقول الاشعرى يقسم القدرة الى المؤثرة والكاسبة
وما ذكرتم تعريف القسم الاول لا مطلق القدرة ومن ههنا تبين
ان الكسب الذى اثبت الاشعرى هو تعلق قدرته وارادته الذى
هو سبب عادى بخلق الله تع الفعل فى العبد كذا قاله بعض
المحققة ولا شك انه معنى اخر للكسب لا يدفع التشنيع عن
ولا تثبت فرقا معتدا به بين الجبر المحض الباطل بالبديهة

وبين مذهب لانه لا فرق في الحقيقة بين وجود القدرة الغير
المؤثرة في الفعل اصلا وبين نفي القدرة عن اصلها وكذلك
فسر الكسب بتفسير اخر منها ما في الحاشية قال الشيخ رض في الجلد
الاول من الفتوحات في المسائل معنى الكسب تعلق ارادة الممكن
بفعل دون غيره فيوجده الاقتدار الالهي عند هذا التعلق فسمي
ذلك كسبا انتهى والظا ان المراد منه ان الكسب تصميم العزم على ما
ياتي بعد ذلك ان شاء الله تع فخفي ما فيه الا ان يقال ان تعلق الا
رادة ليس مؤثرا مستقلا بل له دخل في التاثير ومنها ما قاله
بعض اهل السنة انا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تع ولا تاثير
الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد
تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالهبوط فيسمى
اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته وهذا ان كان
اقرب واسلم فيه رد الى الجهالة ومنها ما قال ان الله تع اجرى
عادته بان العبد متى صمم على الطاعة يخلقها الله تع ومتى صمم على
المعصية يخلقها الله تع ومدحه وذمه لانه تحصل الفعل بسبب
عزمه فالكسب هو تصميم العزم على الفعل او الترك واعترض عليه
الامام الرازي والمحقق البيضاوي بانه مشكل لان تصميم العزم
هو ايض فعل يكون واقعا بقدرة الله تع فلا يكون للعبد مدخل
فيه اصلا ويعود المحذور ومنها ما قال بعضهم ان صرف
القدرة العبد قدرته وارادته الى الفعل كسبا وقيل صرف القدرة
جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق بالارادة بمعنى ان يصير سببا

لان

لان خلق الله تع صفة متعلق بالفعل واما الصرف الارادة اي
جعلها متعلقة فيجوز ان يكون ذاتها على ما عرف في ارادة
الله تع وقيل صرف القدرة قصد استعمالها اي قصد قلبه
وهو عين القصد الذي يحدث عزو القدرة الا ان صرف القدرة
متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد وفيه ان قصد القلب
راجع الى تصميم العزم فيرد عليه ما يرد على التصميم وكذا يرد
على تفسير الصرف بجعلها متعلقة بالفعل بان هذا الجعل فعل
فيكون واقعا بقدرة الله تع فلا يكون للعبد فيه مدخل ويمكن
ان يجاب عنه بان للعبد قدرة يتعلق بها النسب والاضافات
فقط كتعيين من الفعل وتركه وترجيحه ولا يلزم منه وجود امر
حقيقي بل الامر الاضافي وتصميم الامر وما يرجع اليه امور اضافية
اعتبارية فيجوز ان يكون واقعا بقدرة العبد وكيف لا وقد قلت
ان النزاع في ان الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر هل هو واقع
بقدرة الله تع او قدرة العبد لا في نفس الايقاع الذي هو من
الاعتبارات العقلية وبهذا يرجع جميع التشنيعات والايرادات
عن اهل السنة فيوجب نفس الكسب اما بتصميم العزم او بصرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل او الترك فانه يرجع الى ترجيح
الفعل على الترك او عكسه واما تفسير الكسب بما ذكره المص
نقلا عن الشيخ الاشعري وليس بشيء ولا يجدي نفعا في دفع
التشنيع وذلك لانه يرد عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة
عليه بان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق وبما

وبما يدعوه اى المعتزلة البداهة فى بطلان مذهبه حتى نقل
عن ابي هذيل العلاف انه قال حمار البشر اعقل من بشر فان
حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث
انه اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطاوه وان وصل
الى ما لا يقدر على العبور لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا
دليل على انه يعرف بين المقدور وغير المقدور وقال بعض المحققة
انت تعلم ان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت قدرة وارادة
للعبد اصلا كما ينقل عن بعض الحشوية واما اظن عاقلا يقوله
بل فى المعنى وان نفوه بحسب اللفظ واما الذى يثبت القدرة
والارادة للعبد ويدعى عدم تاثيرهما فى الافعال كالاشعري فلا
يرد عليه ذلك اذ القدرة الضرورى بثبوت القدرة والارادة
للعبد واما انهما موثران فى الفعل حقيقة فليس بضرورى
اصلا لجواز ان يكون من الاسباب العادية كما يقول الاشعري
ودعوي ان ذلك مكابرة مكابره وذلك وذلك مما لا يعلم العلاف
فضلا عن حمار لنبب ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض
وبين ما يقول به الاشعري فان الاول نفى لقدرة والارادة عن
العبد والثانى نفى تاثير لقدرة العبد وارادته وفيه بحث لان
هذا الفرق لا يجدى نفعا فى دفع الشناعة ولزوم المحاذير اللازمة
من بطلان التكليف الشرعية وقبح المدح والذم والثواب والعقاب
وبعث الانبياء لان صحة تلك الامور لا يتم الا بان يكون للعبد
وقدرة العبد وارادته مدخل فى هو والثانى نفيهما سيان وانكار

هذا

هذا مكابرة تسد باب المناظرة ودعوى انها مكابرة هو
سفسطة وقرمطة نعم اثبات الكسب بمعنى تصميم العزم وصرف
القدرة والارادة نافع لكن الشيخ لم يقل بهما بل القائل من علماء
من اهل السنة فان قلت يمكن الجواب عنه من قبل الاشاعرة
بان ما ذكرتم من بطلان التكاليف الشرعية وغيره من المحاذير
الشنيعة الظاهرة اللزوم انما يلزم اذا قلت ان التكليف كما
قالت العدلية من المتكلمين هو امره تع عبيده بما فيه مصلحتهم
ونهيهم عما فيه مفسد لهم او ارادة من يجب طاعة على جهة
الابتداء ما فيه مسبقة بشرط الاعلام ولا نقول نحن معاشر
الاشاعرة بذلك نقول مآل التكليف وحاصله اقرب المذاهب
اعلام الخلق بنزول الثواب ووصول العقاب على اصحاب
الجنان واصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات
والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تع لا يسئل عنه وله ان
يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسال ولا يسال
عنه كما قال الله تع لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون كذا فى شرح
الطوالع قلت لا يخفى عليك ان هذا الجواب من باب بعض العذر
اشد من الذنوب لما فيه الاعتراف بانكار التكليف ومفهوم
المتبادر عند العقلاء ورفع الشرايع بالكلية وما ينبغي ان يتفوه
به المتكلمون المتشرعون الا ان يتدرعوا بدرع الصوفية وذلك
غير مستحسن عند المتشرعين من المتكلمين والفقهاء فاستقم
ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ثم اردفه بمذهب الحكماء

واعلم ان الاضافة ان هذه مسئلة عجيبة مشكلة فى غاية الاشكال
فانها الداء العضال وذلك لان ما يمكن الرجوع اليه فى المسائل
منحصرة فى البديهية والعقلية والدلائل النقلية وكل البراهين
ههنا متعارضة اما البديهة فلان معقول الجبرية على انه لا بد لترجيح
الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعقول القدرية على
ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر و
النهى وهما مقدمتان بديهيتان ولان اثبات الاله يلجئ الى القول
بالجبر لان الفاعلية لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من
غير مرجح وهو يوجب النفى الصانع واثبات الرسول يلجئ الى القول
بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاى فايدة فى بعثة الرسل
وانزال الكتب ولانا لما رجعنا الى الفطرة السليمة وجدنا ان ما يستوى
الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح
وهذا يقتضى الجبر ونجد تفرقة ضرورية بين حركة الانسان وسكناته
وبين حركات الجمادات والحركات الاضطرارية وذلك يقتضى
مذهب الاعتزال وهذه كلها بديهيات ثم من الدلائل العقلية
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد
واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم
ودواعيهم وهما متعارضان اما الدلائل النقلية فالقران والحديث
مملوان مما يوهم بالامرين وصارت متعارضة حتى قال الامام
الرازى والمحقق الطوسى ان الادلة السمعية متعارضة ومن
المقرر ان النصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا

فى المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية فثبت ما ادعيناه من ان الكل متعارض ولعله ذلك
اتفق المحققون من العدلية كالامامية واهل السنة على ان الحق
ما قال جعفر بن محمد الصادق الامام الذى هو بالحق ناطق لا
جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فظاهر هذا الحديث اثبات
واسطة تكذب عليها كل من الطرفين وقد اختلفت كلمة العلماء
ح معنيين هذه واسطة فعن بعض المتاخرين معناه انه ليس
بمجبور على جميع افعاله بحيث لا يبقى له اختيار فى شىء منها
بل بعضها يقع باختياره ويكون فعله بالحقيقة وبعضها واقع
عليه بغير اختياره ويكون محلا قابلا لها ولا يكون فعله على الحقيقة
وان صح نسبتها اليه على سبيل المجاز من حيث كونها محلا لها و
هذا ضعيف فان ذلك نفى الواسطة وتقسيم لافعاله الى قسمين
وظاهر الحديث كما مر اثبات واسطة تكذب عليها كل من الطرفين
وعن بعض الاشاعرة معناه انه ليس بمجبور من كل وجه حتى لا يصح
نسبة الفعل اليه بل يكون مكتسبا بسببه والا لبطل التكليف وخلا
عن الفايدة ولا مفوضا تثبت له القدرة المؤثرة والاختيار بكونه
علة فى فعله والا لزم الشرك ونفى التوحيد بل امر بين ذلك وهو
كونه كاسبا مكلفا قادرا مريدا وقيل هذا ايضا ضعيف لان ذلك
الكسب ان كان له مدخل فى التاثير بوجه ما فهو فاعل مفوض فى
الفعل الذى له التاثير فيه اى شىء كان وان لم يكن له مدخل فى التاثير
بوجه البتة فلا كسب فيتحقق الجبر المنفى فى الحديث ولا معنى لهذه

الواسطة ولا تحقق لثبوتها وفيه بحث لان له ان يختار الشق
الاول وهو ان له دخلا في التأثير بوجه ما ولا نم انه يلزم بمجرد
ذلك ان يكون هو فاعلا مفوضا في الفعل الذي له التأثير فيه بل
يكون له دخلا في التأثير وهو حق قال الاصفهاني في شرحه على
التجريد والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين
امرين وذلك لان القدرة العبد التأثير في افعاله نفسه لكن قدرته
على فعل لا يكون مقدورة له بل تحققها الله فيه ولقدرة الله تع
ايض مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا
صرفا بل امر بين للامرين فعضوا هذا الحل بالنواجذ ايها الطالبون
للحق في هذا المطلب لكثرة فانه اقل محذورا من جميع المذاهب
واسلم منها واياك ايا ك ان تتصدى لتعيين ان تاثير قدرة
العبد في فعله باي وجه وتأثير قدرته تع في فعل العبد باي وجه
فانه يكفيك العلم الاجمالي بان القدرتين دخلا في التأثير وان لم
يعرف كيفيته ذلك الرجل على التفصيل وعن بعض المعتزلة معنى
انه ليس منفي الاختيار ليكون غير فاعل اليه الذي هو معنى جبره
ولا مفوض اليه بحيث يكون مستقلا بادخال افعاله في الوجود
دون الالهية والتدبير الكلي بل لما اعطاه الله تع شرائطه تمكن
بها من الفعل فقد جعل زمام الاختيار بيده فصح ان يكون
فاعلا في الحقيقة ولكنه غير مستقل به بالكلية بل بواسطة خلق
الالات وقيل هذا قريب الى الصواب لكنه اما ان يصدق عليه
باعطاء هذه الشرائط انه فاعل حقيقة اولا فعلى الاول يلزم التفويض

ومن

ومن الثاني الجبر فلا واسطة وذلك ظاهر لانه راجع الى الاول
في انه يقسم الافعال الى قسمين وقال الشيخ احمد بن فهد من علماء
الامامية في كتاب عدة الداعي وقال الصادق رض لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين الامرين عنى بذلك ان الله لم يجبر عباده على
المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولون بارائهم و
مقاييسهم فانه عز وجل قد حد ووظف وشرع وفرض وسن
واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتفويض ولا تفويض
وانت خبير بانه توجيه بعيد ابعد من التوجيهات المتقدمة
وقال الاشاعرة د الدواني في شرح رباعياته بالفارسية ان المراد
من حديث لا جبر ولا تفويض ان افعاله تع وصدوره عنه تع ليس
بالايجاب المحض كما قالت الفلاسفة ولا بالاختيار الصرف
كما قالت المتكلمون بل امر بين الايجاب والاختيار ولا يخفى عليك
ان هذا توجيه غير صحيح لاكونه تع فاعلا بالاختيار مما صار من
بديهيات الدين عليه مداره الا ان يقال المراد منه التقسيم وهو ان
بعض افعاله بالايجاب وبعضها بالاختيار وهو موافق لما
ذهب اليه الاشاعرة من انه تع بالنسبة الى صفاته الحقيقية
القائمة بذاته تع موجب وبالنسبة الى العالم اعني ما سوى
ذاته وصفاته مختار وهذا لازم على كل من يقول بزيادة وجود
الواجب على ذاته فانه تع على هذا موجود لذاته بالايجاب لا
بالاختيار والا لكان حادثا لا كون اثر الفاعل المختار حادثا
ضروري وانكاره مكابرة بل الحق ان اثر الفاعل الموجب حادثا

فكيف بالمختار واعلم ايضا ان الا نصاف ان الاثار المنقول
عن الائمة المعصومين رضوان الله عليهم اجمعين يدل دلالة
ظاهرة على ان للعباد مدخلا فی ایجاد افعالهم ولهم فيها
مدخل فی التاثير وليسوا مجبورين على المعاصی والطاعات
كما هو مذهب الاشاعرة ولهذا ذهب الماتريدية من اهل السنة
والجماعة على ان للعبا مدخلا فی تاثير افعالهم ولهم اختيار تمهيد
العدل سنة اشياء ان يعلم ان الله تع لا يظلم احدا من عباده
مثقال ذرة انه لا ينقص من حسنات احد مثقال ذرة انه تعالى
لا يعذب احدا من غير ذنب انه تع لا يولم احدا من عباده من
غير عوض صحيح ولا عوض جزيل فيه انه تع لا يجبر احدا على شیء
من المعاصی انه تعالى لا يكلف احدا فوق طاقته ولا يخفى عليك
ان هذا عقيدة حقة ظاهر الشرع وبعثة الانبياء يدل على ذلك
دلالة ظاهرة ولا يمكن انكاره ولا محذور فی مجرد ذلك لانه ليس
مذهب المعتزلة بعينه لانه لا يقول ان العبد موجد افعله
بالاستقلال بالاختيار بل يقول الموجد هو الله تعالى بعد خلقه
قدرة العبد وارادته فيه بوجه لا يكون فيه مجبورا محضا كما
ذهب اليه الاشاعرة وبعض اتباعه ومما يدل عليه دلالة
ظاهرة انه روی عم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنی
باعجب شیء رأيت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم
فی بناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلوا ذلك قالوا
قضاء الله تعالى علينا وقدره فقال النبی عم سيكون

فی اخر امتی

فی اخر امتی اقوام يقولون مثل قولهم اولئك مجوسی امتی
وروى الاصبع بن نباتة ان شيخا قام الى على بن ابی طالب رض
بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا من مسيرنا الى الشام
اكان بقضاء الله تع وقدره فقال والذی خلق الجنة وبرا النسمة
وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى
وقدره فقال الشيخ فعند الله احتسب عنائی اذا مالی من الاجر
فقال على رض ايها الشيخ عظم الله اجركم فی مسيركم وانتم سائرون
وفی منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فی شیء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهی ولم يأت
لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من
المسیء ولا المسیء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم
قدرية هذه الامة ومجوسهم ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا لم
يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
لم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضاء والقدر الذی
ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال فی شرح المقاصد ما ذكر
لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تع

وقدرة وارادة يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره
فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول
المجوس فلينظر انها قول المعتزلة ام المجبرة ومن لم يجعل له من
نور وفيه بحث لان حديث اصبغ بن نباتة صريح في ابطال مذهب
المجبرة يعني الاشاعرة والصوفية كيف لا وهو صريح في ان
القضاء والقدر ليسا بوجه يسلبان الاختيار ويوجب ان
الفعل بوجه يكون العبد مجبورا فيه بل هو مختار في فعله ولا
شك انه مخالف لما ذهب اليه الشيخ الاشعري واتباعه و
انكار ذلك مكابرة فان قلت مما يؤيد مذهب الجبرية غاية التأييد
ما اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث كلها بقضاء الله تع
وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند الاشاعرة
واهل السنة لما ثبت عندهم انه الخالق لها اما نفسها او الخالق
للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
وامير المؤمنين علي رضي ما انكر كون افعال العباد بالقضاء بل انكر
كون القضاء لازما والقدر حتما حيث قال ظننت قضاء لازما وقدرا
حتما فلابد من بيان القضاء اللازم وغير اللازم والقدر الحتم وغير
الحتم والحال عند المعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تع بهذه الافعال
ويسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العبد وقدرتهم
فلابد لك في المقام من بيان هذه الامور قلت الظاهر ان الاشاعرة
والفلاسفة يثبتون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة

من

من العباد ويسندون وجودها اليها فلزم من مذهبهم الجبر و
سلب الاختيار وان يكون العاصي مجبورا في عصيانه فانهم قالوا
اي الاشاعرة ان القضاء هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هي عليه فيما لا يزال والقدر هو ايجادها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها وقال الاصفهاني القضاء وجود الممكنات
في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها منزلة في الاعيان مفصلة
ولا يخفى ان القضاء والقدر بهذا المعنى موجبان للجبر فان ارض المراد
بالقضاء والقدر الذين يكون بهما الحوادث هما الامر من الله تعالى
والحكم لا شك ان الامر بالشيء والحكم عليه لا يوجب ان يكون
الشيء بهما واجبا وجوده بحيث لا يتمكن من تركه ومما يوافق ذلك
التغيير انه قال في شرح الكرماني القضاء هو الحكم الاجمالي الكلي الازلي
والقدر جريان ذلك وتفاصيله فان قلت اذن يلزمهم ان يكون
جميع الحوادث بامره تع وحكمه مع ان اكثرها القبائح والمعاصي فكيف
يجوز ان يقع بامره تع وحكمه قلنا حديث امير المؤمنين انما يدل على
ان مسيرهم الى الشام في خدمة امير المؤمنين الذين من افضل الطاعات
والعبادات واوجب الواجبات بامر الله تع وحكمه لا جميع الحوادث
حتى القبائح والمعاصي والحاصل ان مذهب اهل البيت والمعتزلة
تقتضي ان لا يكون جميع الحوادث في العالم الا بايجاد الله وارادته
الموجبان للحوادث بحيث لا يتمكن من الترك وقال الحكماء اي افعال
العباد الاختيارية واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف
بقدرة يخلقها الله تع في العبد فارنت تلك القدرة حصول الشرائط

اى شرايط خلق الفعل وايجاده ورفع الموانع عن خلق الفعل وايجاده
كذا فى المواقف وشرحه وحاصله ان افعال العباد الاختيارية وا
قعة بقدرة يخلقها الله تع فى العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار عند المعتزلة وبالايجاب بلا اختيار عند
الفلاسفة وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عند
المعتزلة موجد الافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تع يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور وقال المحقق التفتازانى فى شرح
المقاصد وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما با
لقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب بنفى الاختيار و
لهذا صرح المحقق فى قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء
جميعا ثم ايجاد الفعل والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند
الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد وفيه بحث لان الحكماء
متفقون مع الشيخ الاشعرى فى ان لا مؤثر فى الوجود الا الله فيكون
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تع وحدها كما ذهب
اليه اهل السنة وكيف لا وقد صرح المحقق نفسه بذلك فى شرح الاشارات
وبهمنيار المجوسى فى تحصيله وشيخ الاشراق فى هياكله واشراقه على ما
نقلناه بعباراتهم فى صدر الشرح فى اثبات الواجب فارجع اليه و
هذا من المحقق فى توغله فى الفلسفة غريب وكيف لا وقد صرح الشيخ
فى تعليقاته بان افعالنا كلها بقدر حيث قال فيها والارادة فينا
لا يكون اذا شئنا بل خارجة عنا واردة علينا من خارج وكذلك

جميع

جميع افعالنا لا يكون لنا لذواتنا بل واردة علينا من خارج وانا
كان كذلك فجميع ما يكون لنا من ارادة ومشية وفعل وادراك عقلى
وحركة يكون بالقوة لا بالفعل ويحتاج الى سبب معين مخصص
يرجح احد الطرفين الى الفعل ويكون منسوق ذلك المعين والمخصصات
بالتقديرات فيكون جميع افعالنا بقدر هذا الكلام الشيخ ولا شك
انه بعينه مذهب الاشاعرة لا مذهب المعتزلة وقال فى موضع اخر منها
ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الاسباب غير متناهية واسباب
كل حادث جزئى يترتب ترتبا منتظما على ترتيب المعلول والعلة
حتى ينتهى الى حركة الفلك ومنها الى تقدير البارى وارادته وكل
فعل لنا وكل ارادة وكل تدبير لنا كان حادثا كان سببه الحركة وكذلك
الحركة سببها حركة الى ان تنتهى الى الحركة الاولى فاذن كان افعالنا
وارادتنا وتدبيراتنا بقدرة ونحن مجبورون عليها كلامه ولا شك
انه بعينه مذهب الاشاعرة فى ان جميع افعالنا بتقدير البارى وارادته
ومخالف لمذهب المعتزلة وقال الشيخ فى اشاراته لذلك نقول
ان كان القدر فعلم العقاب فناس قال الامام الرازى فى شرح
على الاشارات فى تقرير السؤال اذا كان الكل بقضاء الله تع
وقدرته فلا يكون الانسان فاعلا لشئ من الافعال فكيف يجوز
تعذيبه وعقابه وقال المحقق فى شرحه تقرير السؤال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب
لتمثلها مناسب مع الجزئيات فى العالم العقلى وبوجوب حدوث
ما يحدث منها فى هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب

الانسان على شيء صدر منه على سبيل الوجوب واجاب عنه
اولا بجواب تقتضيه الحكمة وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها
كما سيعلم هو كالمرض للبدن ولا بد من وقوع ما يتبعها وهو
ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب
ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها من داخل ذاتها وهو نار الله
الموقدة التي تطلع على الافئدة وقال الامام الرازي في شرحه
والجواب على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال
النفسانية التي اكتسبها الشخص فانه لما اكتسب العقايد الباطلة
والاخلاق الردية وهذه الاشياء توجب العذاب عند انقطاع
النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة
كالمرض فانه يلزم للتدبيرات الردية السالفة ثم قال المحقق لكن
الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المجيء من خارج على
ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايض بقوله
واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث
اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد
ان يذكر ان ذلك على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس
مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايض يكون حسنا واراد بالحسن هنا
الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سياتي
واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية

حسن

حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والابقاء لذلك التخويف لتعذيب
المجرم تاكيدا للتخويف ومقتضي لازدياد النفع فهو ايض حسن
ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص
المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه لا ينظر اليه فهذا
ايض من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع
العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شرية مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به
التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض
المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه
اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعيد والوعد
على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريب الى الطاعة وتبعيد
عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة
المطيعين ظلم قبيح وامثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل
بدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست
من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على
مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء
بيان احكام الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح
هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف

فكما يقال ان كان القدر فعلم العقاب يجوز ان يقال ان كان
القدر فلم التخويف و ويكون حكمهما واحدا فاذا لا يجوز ان
يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي
على قول المليين كانهم يحكمون بكون الهالكين مما يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان الغرض بمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال
لان العقاب ايض من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر بط
واتوا على الاول بان القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو
وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة مخالف القول
بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب بذلك الذي ذكره الشيخ
كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستندة عنده الى قدرته
وارادته وكما قال لانه مستندة الى اسبابها ومن اسباب ارادة
فعل الخير التخويف وان وقوع التخويف في الاسباب المقتضية
للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ
وهو لا ينافي كونه من القدر لان ما في القدر معللة عنده واما على
اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما
ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع عندهم الكلام بقطع التعليل
على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ
لا يريد بمشية قواعد المتكلمين مليين على ما صرح به بل يريد بمشية
ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل
حكم بان الهالكين اكثر من الناجين كذا في شرح الاشارات للمحقق

الطوسي

الطوسي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان القول بالقدر على ما
ذهب اليه الحكماء يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة
من المتكلمين لان الحكماء ايض يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود
على الاطلاق الا الله تع اى الواجب لذاته وكيف لا والمحقق نفسه صرح
في هذا الشرح بان الفلاسفة ذهبوا الى ان لا مؤثر في الوجود الا
الواجب لذاته حيث قال في جواب سؤال ابي البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لافاضته تع وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللطيفة
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية و
الى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم
عليه انتهى كلامه اذا كان كذلك فلا مخالفة بين الاشاعرة والحكماء
في القول بالقدر الا في ان المراتب عند الاشاعرة ليست شروطا
ايض ولا معدة لان الكل مستند اليه تع ابتداء بلا توقف على شرط
ومعد وعند الفلاسفة انها شروط ومعدات يتوقف تاثيره تع
فيها عليها فما ذكره من المخالفة بينهما في انه لا فاعل ولا مؤثر في
الوجود الا الله باطل وذلك ما كنا تبع واما ثانيا فلان قواعد
المتكلمين المليين ماخوذة عما نطق به الكتب الالهية فلا فرق في ان
يكون مشية لما نطق به الكتب الالهية او لقواعدهم وكيف لا وقد نطق

التنزيل فی مواضع بان الکافرین اکثر من المؤمنین حیث قال
علیهم قایل وما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین فتامل فی المقام
فانه مما ذل فیه الاقدام الاعلام ویظهر من هذا الاطناب فوایدُ
جلیلة لا یخفی وقعها علی اولی الالباب والله اعلم بالصواب ثم
اعلم ان المعتزلة اختلفوا فی اثبات مذهبهم فذهب ابو الحسن
البصری واتباعه منهم الی ان العلم بکون العباد موجدین لافعالهم
الاختیاریة ضروری مرکوز فی عقول العقلاء الخالیتین عن تقلید
اسلافهم وجعل انکار کون العبد موجدا لافعال الاختیاریة
سفسطة مصادمة للضرورة وذهب مشایخ المعتزلة الی انه نظری
یحتاج الی دلیل ولا یخفی علیک ما فی دعوی المصر من نسبة اجلة
الحکماء الالهیین وجمهور مشایخ المعتزلة الی السفسطة وتحقیق
مذهب ابی الحسین انه ذهب الی انه کما یجب ان یکون الاصل مقدما
علی الفرع کذلک یجب ان یکون العلم بالاصل مقدما علی العلم
بالفرع فانه لا ریب فی ان العلم بالجزء مقدم علی العلم بالکل کان
الجزء مقدم علی الکل فانا نعلم بالضرورة ان استحقاق المدح و
الذم وحسن الامر والنهی فرع علی کون العبید محدثین وموجدین
فکان کونهم موجدین لافعالهم مقدم علی استحقاق المدح و
الذم وحسن الامر والنهی کذلک العلم بکونهم محدثین لافعالهم
مقدم علی العلم باستحقاقهم المدح والذم وحسن الامر والنهی
فیکون ضروریا وقالت مشایخ المعتزلة هذا کلیا بط فان الواجب
اصل ومقدم علی الممکن مع ان العلم بوجود الواجب مؤخر عن

عن العلم بوجود الممکن لانه انما یحصل من العلم بوجود الممکن
فدعوی کون العلم بالاصل مقدما علی العلم بالفرع کلتاهم و
جزئتام ولا یجدی نفعا الا ان یقال ما نحن فیه من هذا القبیل
فیجدی ولهذا استحسن المحقق فی فصوله رای ابی الحسن قال
بعض المعتزلة اعلم انه لا خلاف بین العقلاء فی ان الله تع عادل
متفضل محسن وانما الخلاف فی معناه قالت الاشاعرة ان
معنی کونه عادلا انه متصرف فی ملکه لا فی ملک غیره وقالت المعتزلة
والامامیة ان معناه انه یحتاج الحسن ویجل بالقبیح لان من
المعلوم ان التصرف علی الوجوه القبیحة جور لیس بعدل فا
القایلون بان المؤثر فی الوجود الا الله مع اعترافهم بحدوث الظلم
والجور فی العلم جاهدون لکونه تع عادلا فی المعنی لان فاعلا
الظلم والجور لا یکون عادلا واما القایلون بان العبید محدثون
لافعالهم ینسبون الظلم الی انفسهم وینزهون تع عما یقولون
ویفترون علی الله تع لا یخفی ان مذهب الثنویة القایلین بان
لا مؤثر الوجود الا الله تع لم یرد وابا الا دفع بشرک المجوس والمانویة
القایلین بوجود الالهین احدهما فاعل الخیر وثانیهما فاعل
الشر فان اهل السنة والحکماء الالهیین وغیرهم من المحققین
لا یجدون سبیلا فی نفی شرکهم عن اصله الا بدعوی حصر
التاثیر والایجاد فیه تع ولهذا اتفق المعتزلة والامامیة و
واهل السنة والحکماء الالهیین فی ان خالق الاعیان و
الجواهر والاجسام لیس الا الله تع واما خالق الاعراض

كافعال العباد فيمكن ان يكون غيره تع لكن باقداره وتمكينه
وخلق القدرة والارادة من الله تع فيه فمذهب الجبر من هذا
الوجه صائبا ومن حيث لزوم نسبة الظلم والجور الى الله تع خطا
ومذهب المعتزلة والامامية صائبا من حيث تنزيهه تع عنه الظلم
والجور ومن حيث تفويضهم شطرا من حوادث العالم وهو
الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تع وان
كان باقداره وتمكينه فانه خطب صعب ففيه تشريك لغيره تع
معه في الاشياء واما ما قالت الجبرية من لزوم كونه تعالى ظالما
ليس بعادل فمم لان اعترافهم بحدوث الظلم والجور في العالم
انما هو باعتبار اضافته الى العباد واتصافهم لا باعتبار انه خالق
لها لانها في حد انفسها وحقيقتها ليس الظلم بالنسبة الى بعض
الاشياء والافكل ما يقع في العالم من انواع الظلم والجور
كقتل الانبياء عليهم السلام لاتخ عن حكمة ومصلحة لا يعلمها
الا الله تعالى وكذا المحرمات كالزنا وشرب الخمر وامثاله لاتخ عن
حكم ومصالح يخرجها عن كونها قبيحا مطلقا لا يجوز عليه صدوره
تع كما قال بعض العرفاء احمقي ديدكافي فتال :: كرد ارخيرا وزير
سوال :: كفت هست اندرود وخرنهان :: كم نبي وولي ندارندان
:: قاتلش غازليت دره دين :: بازمقتول اوشهيد كزين وان
ذلك بعينه ما ذكره الامامية والمعتزلة في خلق الاجسام القذرة
القبيحة الخبيثة كمردة الشياطين وجنودهم والبوم القتالة وغيرها
من الاعيان الخبيثة القبيحة فانهم قالوا ان خالقها هو الله تع

لان هذه الاجسام والاعيان ليست قبيحة لاشتمالها على منافع
وحكم مصالح يخرجها عن القباحة والقبح ليس الا الاعراض ولا
هل السنة والحكماء ان يقولون لا قبح في الاعراض ايضا بل كلها لا
عيان احسان على ما فصل في المطولات فيجوز ان يكون الحق سبحانه
خالقا وموجدا لجميع الاعراض كما انه موجد لجميع الاعيان وقال
بعضهم من المحقق واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي
ظهورها في مظاهرها الاكوان وبروزها في مجالي الاعيان فكان
الاسماء الجمالية تقتضي البروز وباعجالا ستار فكذلك الاسماء
الجلالية يستدعي الظهور والاظهار فكان اسم الهادي
يتجلى في مجالي نشات المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل و
المضل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع
الاسماء والصفات حتى تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار
الحقيقة والسوال بانه لم صار هذا مظهرا لذلك الاسم الهادي و
ذلك مظهر الاسم الاخسر المضل مضمحل عند التحقيق لكونها
متفاوتة باختلاف استعداداتهم الجزئية المنتهية الى استعد
اداتهم الكلية التي هي الاستعدادات الكلية غير مجعولة بجعل
الجاعل على ما يأتي ان شاء الله تعالى ومذهب الصوفية
القائلين بوحدة الوجود اي بان لا موجود سوى الله ان الوجود
الحق تعالى اي الثابت في نفسه المثبت لغيره لما تنزل عن مرتبة
وحدته الى المراتب الكثيرة والتقييد ليطالع جماله وحسنه
في المرايا المختلفة المتنوعة مطالعة يليق بجماله وجلاله انما تنزل

عن مرتبة وحدته باحدية اى مع احدية جميع صفاته واسمائه
فان المحققين من الصوفية ذهبوا الى ان كل ذرة من ذرات
الموجودات مظهر جميع صفاته الجمالية والجلالية الا ان الظاهر
والغالب على كل ذرة من ذرات الوجود واحد من الصفات
والاسماء لا جميعها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون كل ذرة مظهر
الحق مع جميع صفاته كما توهم بعض وذهب الى انه تع يظهر
ويتنزل فى كل ذرة بصفة مخصوصة من صفاته تعالى يناسب هذه
الذرة الا فى النشاة الانسانية فان الله تع يظهر ويتنزل فيها مع
جميع صفاته واسمائه وهو مذهب ضعيف فكما تقيدت ذاته
تعالى فى هذا التنزل بحسب الاستعدادات القوابل اشارة الى جواب
سوال مقدر تقديره انه لو كان الحق تع تنزل الى مراتب الكثرات
فما سبب اختلاف هذه الكثرات اختلافا بينا مع ان ذلك
الحق تع واحد حقيقى منزه عن الكثرة والاختلافات واحد
من جميع الجهات والحيثيات كما تقرر فى المطولات فاجاب
بان هذه الاختلافات من التفاوت فى الاستعدادات حتى
ينتهى الى الاستعدادات الكلية فانها ليست مجعولة بجعل الجاعل
كذلك تقيدت صفاته واسماؤه بحسبها اى بحسب الاستعدادات
فعلم العباد وارادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه
تنزلت من مرتبة اطلاقها الى مراتب التقييد بحسب استعدادات
العباد وفيه اشارة ايضا الى جواب دخل اخر وهو انه تع اذا
تنزلت مع احدية جميع صفاته واسمائه الى المراتب الكثرة فيجب

ان لا

ان لا يكون فى الكثرات تفاوت فى صفاته واسمائه مع انهم متفا
وتون فيها تفاوتا بينا فان بعضهم قادر على اشياء لم يقدر
عليها غيره وعالم باشياء لم يحصل لغيره وقس عليها البواقى
واشار الى جوابه بان هذا التفاوت فى صفات الكثرة انما هو
بسبب التفاوت فى استعداداتهم الجزئية المختلفة اختلافا
وسياتى تمام الكلام فيه ان شاء الله تع بعيد ذلك ثم اعلم
ان هذا اشارة الى التوحيد فى الصفات كما ان قولنا لا مؤثر
فى الوجود الا الله اشارة الى التوحيد فى الافعال اول فتوحات
الكاملين الى الله تع ومن نتايج هذه المرتبة التوكل وهو
ان يكل الامور كلها الى الفاعل الحقيقى ويثق بعنايته وجوده
وثانيها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقا
فى قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا لا عند علمه الكامل بل يرى
كل كمال لمعة من عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت
اضواؤها على الاعيان فالذى لا يتحقق عليه الحال ربما يعتقد
ان الاعيان مشاركة للشمس فى النور لكن المتبصر يعلم ان تلك
الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها
ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة
لها بل برهانا قاطعا على المرتبة الاولى فانه اذ ليست ان قدرة و
والارادة لغيره تع فيلزم ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تع و
ثالثها مرتبة توحيد الذات وهنالك يمحى الاشارة وينطمس
العبارة وقد اشار المص اليه بما يليق هذا المختصر ونحن

ايض بما يساعدنا التوفيق فافعالهم الاختيارية اى فا
فعال العباد واقعة بقدرة الله تع وحدها لانه لا قدرة للعباد
اصلا قال الشيخ فى فتوحاته اما العارفون من اهل الله فلا يرون ان
ثم قدرة حادثة اصلا يكون عنها فعل فى شىء وشنع عليهم الجمهور
حتى اهل السنة فانهم قالوا ان هذا المذهب باطل بالضرورة
لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم
بالضرورة ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد
قدرة اصلا وقطعا فضلا عن فعل لم يصح تكليفه ولا يترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا يصح اسناد الافعال التى
يقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف طال الغلام واسود لونه و
النصوص العقلية تنع ذلك كقوله تع جزاء بما كانوا يعملون و
من شاء فليؤمن فمن شاء فليكفر قال بعض العرفاء فى جوابهم
نظما فان قيل فعل العبد مخلوق ربه ∴ فقل سره من حيث بانه
ظاهر ان العبد منه قد بدا الفعل مفعلا ∴ على نحو جعل الصاع
فى رحل من برى عن المشرق ثم الاخذ صاحبه بلا ∴ تجشم
جرم فى الحقيقة بل بان بدا منه ذا من غيران ينفعلا ∴ وسئله
من حيث ايجاد ربنا لهذا الفعل فى عبد تجبرته للا ∴ مجازات
فعل الرب ايض بفضله لان ذا ظهور للجمال بكلا ∴ فبعض
ظهورات جزاء حكاء وهذا الترتيب جرت عادة الله الحكيم تفضلا
فمن خلق الايمان فيه مخلفة دخول جنان فيه جازاه مفضلا ∴

ومن خلق الكفر فيه مخلقة دخول جحيم فيه جازاه بما دلا
∴ والفلاسفة من ان جزاء الاعمال لازمة للاعمال لزوم عراض
الامراض لها لكن بعد تنزلها اى تنزل قدرة الله تع الى مرتبتهم
اى الى مرتبة العباد فظهورها اى فظهور القدرة فيهم فى العباد
بنزاى انها قدرتهم وتقييدها اى تقييد قدرة الله تع بحسب
استعدادتهم فمن كان فى استعداده الطاعة الايمان فيخلق
القدرة فيه الطاعة والايمان ومن كان فى استعداده وعينه
الثابت يقتضى الكفر والعصيان تخلق القدرة فيه الكفر لا الايمان
ومعنى كونها اى كون الافعال مكسوبة لهم للعباد ان لخصوصيات
استعدادتهم مدخلا فى تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثر
فيها فى الافعال لانهم للعباد تاثيرا فيها فى الافعال فهذا معنى
اخر للكسب وفيه مخلص عن اشكال الاول وتحريره ان الاختلاف
الظاهر فى افعال العباد واعمالهم واخلاقهم لو كان من عند الله
تعالى لوجب ان يكون كلها على نسق واحد بل يكون كلها طاعة
وعبادة وخيرات لا كفرا ومعاصى وشرورا وجوابه ان خلق
قدرة الله تع فيهم تابعة لاستعداداتهم واعيانهم الثابتة
فلما كان استعداد ابى لهب وعينه الثابتة مقتضيا لان يموت
على الكفر والعصيان اماته الله عليه ولما كان استعداد ابى ذر و
عينه الثابتة مقتضيا لان يموت على الايمان والطاعة اماته الله تع
عليها وقس عليه البواقى وانما جوزى هذا بالنار وهذا بالجنة
لاقتضاء استعداداتهما وعينهما الثابتة ان يكون الاول من اهل

اهل النار والثانى من اهل الجنة وفيه [illegible] من وجهين
اما اولا فلانا ننقل الكلام الى استعداداتهم واعيانهم الثابتة
بانها لما اقتضاء اقتضاء والكلام فيما ينتهى بالاخرة الى انها من
شئون الذات ومقتضاتها واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لزم
الايجاب المحض وان يكون خلق الاعمال والافعال فيهم تابعة
كاستعداداتهم ومن مقتضياتهما لا انه بمحض مشية الله تع و
قدرته وذهب الاشاعرة الى ان ذلك بمحض المشية والارادة من
غيرام تقتضى فمشية تقتضى ان يجعل ابا لهب من اهل النار
وكفرا يموت على الكفر فخلقه كافرا واماته عليه ويعذبه فى الاخرة
بالنار فعذبه عذابا مخلدا عدلا وصوابا لانه تصرف فى ملكه كما
يشاء وذهب الامامية والمعتزلة الى ان الله ما خلق الكفر والعصيان
فى ابى لهب بل خلقه للايمان وتعريض للثواب وجعله بحيث يتمكن
من تحصيل الايمان والطاعة بالقدرة والارادة التى خلقها
تعالى فيه الا انه بمحض سوء اختياره والارادة السوء آثر
الكفر على الايمان والمعصية على الطاعة وان اباذر بخلاف ذلك
فانه آثر الكفر على لايمان والمعصية على الطاعة وان اباذر بخلاف
ذلك فانه اثر باختيار المحمود الطاعة والايمان واستحق الثواب
الدايم والانصاف ان هذا بظواهر الشريعة اقرب واسلم عن
طريق الاشعرية ولكن فيه اشكال عظيم وهو ان يكون لغيره
تع تاثيرا فى وجود بعض الممكنات وهو القبايح وزعمت
المعتزلة ان هذا المحذور اهون من المحاذير اللازمة على مذهبى

الاشاعرة والتصوفية وذهب الاشاعرة الى ان المحذور اللازم
على مذهبهم اهون من اللازم على مذهب المعتزلة لان فيه
قرعا لباب المشاركة للمخلوق مع الحق فى خلق بعض الاشياء
وذهبت الصوفية الى انه رجوعه الى استعداداتهم واعيانهم
الثابتة المختلفة ظاهر اهون مما ذكره الفرقتان الاخريان
والظاهر ان غرض الكل ليس الا تقديس الحق وتنزيهه عما
لا يليق به ولكل وجهة هو موليها والمناسب بل الواجب
بحال العبد الصالح ان يكون اماميا معتزليا فى اقامة الطاعات
والعبادات والاجتناب عن المعاصى والسيئات واشعريا و
صوفيا فى جلب المنافع الدنيوية وامورها وتفويض فيه امره
الى الله كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى بنيا در كار دنيا
جبر نيد كافران در كار عقبا جبر نيد فان ادعت الجبر الحقيقى
فاين لك التضرع والخضوع والتذليل والخشوع ؛ گريه
جبر ش الهى تاديب كو ؛ پيش حق زنجير جبارت كو ؛ وهذا
الجبر سلب الصبر عن الفواد بل حل عقيلة العقل عن اهل
العشق والوداد ؛ لفظ جبرم زانى صبر كرده ؛ وانكه عاشق
نيست حبس صبر كرد اما والله ان الجبر هذا ليس جبرا بل
هو معصية مع الله باى جلال تجلى ومشاهدة وجه الله تع
فى اى جمال تجلى ؛ اين معصيت با حق است وجبر نيست
اين تجلى مهست اين ابر نيست ؛ وهذا التجلى يزيل ظلمة كونك
عن وجه شمس شهودك ؛ فعرفت انك لست انت فى الحقيقة

وجودك وانكشف عليك انك بالنظر وجودك مالك
وجود ومقدار فكيف بالقدرة والاختيار قال صاحب كلشن
راز ؏ جو بودت هست يكسر همچونابود نكوئى اختيارت
از كجا بود فمن فى مقام الشريعة فهو مختار مالك نفسه
فى التقوى وان عصى فله البلوى قال المولى المعنوى فى المثنوى
اختيار آثار انكو باشد كه او مالك خود باشد اندر اتفقوا علم
ان ترددك بين امرين يدل على انك مخير بين هذين ؏ در
تردد مانده ايم اندر دو كار ؏ اين تردد كى بود بى اختيار
فيكون التردد دليل القدرة والا فلا معنى للتفكر ∴ ليس
تردد را بيابد قدرتى ∴ ورنه آن خنده بود بر سبلتى ؏ الا و
ان ترددك فى انك غدا يفعل كذا وذلك ارشدك الى الاختيار
وهداك ؎ اين كه فردا اين كنم يا آن كنم اين دليل اختيارست
اى صنم وان الندامة على ما قالت من الفرصة دلت على
القدرة والا فالك عصى ∴ وان پشيمانى كه خوردى زان بدى ∴
ومن سلك مسلك الطريقة فهو يسمى بنظر الخير كله بيد الله
تع والشر من نفسه من حيث المظهرية قال ؏ الخير فى يديك
والشر ليس اليك فكن بصيرا ذا عينين ينظر بواحدة اخرى نزلك
قدرك وكسبك على حسب قدر الله ∴ بل قضا حق است وجهد
بنده حق ؎ هين مباش اعور چو ابليس خلق وكن مؤدبا مع
الله فى جميع الاحول فانه تعالى هو المحول من حال الى حال قال
العارف الشيرازى ؎ كناه اكرچه نبود اختيار ما حافظ

ما حافظ تو در طريق ادب كوش وكو كناه منست ∴ ومن وصل
الى الحقيقة ورأى الكل من الله وبالله بل ما رأى الموجود حقيقيا
سوى الله كان فى الحقيقة جبريا فاسع فى نيل هذه الدرجة العليا
ليصير سكران من شهود المولى ؏ جهد كن كز جام حق يابى نوى ∴
بيخود وبى اختيار انكه شوى ∴ فيكون لك الراح راحة لك فى كل
اوان وصرت معذورا كالسكوان فكل ما قالت كان فوك
الراح وفى كل ما فعلت كنت فى الارتياح ؎ هرچه كويى كفته
مى باشد آن ∴ هرچه روبى رفته وى باشد آن ∴ وهذا سلطن
كشف الوجه الاعلى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الا وان
من شرب كأس مشاهدة الملك الوهاب فافعل الا العدل
والصواب كى كند آن مست جز عدل وصواب كه ز جام حق چنيد
ست او شراب ولما فرغ عن بيان ان لا قدرة للممكن وان المؤثر فى
الوجود ليس الا الواجب لذاته اراد ان يشير الى كيفية تأثيره فى
الممكنات وكيفية صدورها عنه تعالى فقال فى صدور الكثرة
عن الوحدة اى فى كيفية صدور هذا العالم العلوى والسفلى
والمجرد والمادى عنه ولم يقل فى تأثير الوحدة فى الكثرة بل فى
صدور الكثرة عن الوحدة تنبيها على ان لا تأثير ههنا ولا تأثر بل
انما هو فى الحقيقة انه ظهر الحق سبحانه فى صور مختلفة على ما
مر مفصلا فى شرح الخطبة فذكر ولا تغفل ذهبت الاشعرية
بل المليون الى جواز استناد واثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط
سيظهر عليك انهم لا يجوزون صدور اثار كثيرة عن واحد

حقيقى هو واحد من جميع الوجوه والاعتبارات ومن كثره
دليلا لا يدل عليه اعنى قوله وكيف لا يجوزون ذلك وهم والحال
ان الاشعرية قائلون بان جميع الممكنات المتكثرة كثيرة لا يحصى
مستند بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه تع منزها عن التركيب
عند الاشعرية الا انه ليس منزها عند صفات الحقيقة فضلا
عن الاعتبارية ولا شك ان الحكماء يجوزون صدور الكثرة عن
ذات واحد له صفات حقيقية واعتبارية وجهات كثرة فى الجملة
ولا خلاف فى هذه المسئلة بين الاشعرية والفلاسفة بل الخلاف
بينهم فى انه تعالى هو هل تع واحد حقيقى مجرد عن الصفات الحقيقية
او الاعتبارية ام لا فتدبر فيه انه لا يكفى مجرد هذا فى المتنازع فيه
كما يظهر عليك من قوله والحكماء منعوا جواز استعداد الاثار
المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط لا بتعدد الالات كالنفس الناطقة
تصدر عنه اثار كثيرة بحسب تعدد التها هى الاعضاء والقوى
الحالة فيها فى الاعضاء من القوى الظاهرة والباطنة او بتعدد
شرط او قابل كالعقل الفعال اى العقل العاشر المتصرف فى
هذا العالم على رايهم فان الحوادث فى عالم العنصر لا فى عالم الافلاك
مستندة اليه الى العقل الفعال الظاهران المراد منه انها مستندة
اليه اسناد المفعول الى الفاعل والمعلول الى العلة وقد عرفت مرارا
ان هذا ليس هذا مذهبهم ان الوجود كله معلول الحق سبحانه
وما عداه شروط والات بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة
قالوا واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون له

تعدد لا

تعدد لا بحسب [illegible] انه ولا بحسب صفاته الحقيقية كما قالت الاشعرية
القايلون بالصفات الزايدة على الذات ولا الاعتبارات اى لا
بحسب صفاته الاعتبارية اعنى الاضافية والسلبية ولا بحسب
الالات والشرايط والقوابل كالمبداء الاول وفيه بحث لانا لا نم
انه تعالى واحد من حيث الصفات السلبية والاعتبارية فانه قال
العلامة فى شرح الاشراق واعلم ان الذى يغنا عن الواجب
من الصفات هى الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية
اما الاضافية فهى من جملة المعقولات العرضية التى هى من امهات
العوالى ولا يجوز علته منها غيرها لانها غير متقررة فى ذوات
الاشياء ولا تغير بتغيرها فى الذات المضافة شئ يتعلق بفعل
وانفعال ومثالها فى الواجب المبدئية العلية والمبدعية واعتبر عدم
تغيرها فى الذات بتبدل على يمينك الى شمالك وما فى محاذاتك
الى غير محاذاتك من غير ان يتغير فى ذاتك فلا يحتاج الاضافية
وتغيرها الى قبول وتغير فى ذات الشئ المضاف فلا يستمر برهان
على نفى اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى
الاضافة من العرضيات العوالى هى الكم والكيف والحركة اذا اتصف
الواجب بشئ منها لزم من اتصافه بشئ من المحالات المذكورة
فله صفات اضافية وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها
الاضافة كصفة هى حقيقته هى فى نفسها كيفية او نحوها و
يعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر اخر كما عرفت من
عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز

على الواجب سواء لزمنها الاضافة ام لا ان تعدد
يلزم ماذكرنا فى البرهان من المحالات واما الصفات السلبية
والاعتبارية كالقدسية والفردية والوحدية والشيئية والحقية
فان هذا كلها اما سلوب لعوارض كالقدسية واما سلوب
لغيرها كالفردية والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها فى الاعيان
لكونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهى فى حكم الامور السلبية
فى كونها لا يخل بوحدانيته تع فمثل هذا الصفات يجوز عليه بل
يجب له هذا كلامه ولا يخفى انه اذا كان كذلك فلا يصح قوله ولا الا
عبارية وقد صرح بثبوت الصفات الاعتبارية له تع فى شرح
الاشراق كما يأتى بيانه ان شاء الله تع ويمكن ان يجاب عنه بما ذكره
ايض فى شرح الاشراق متصلا بذلك ومما يجب ان يعلم ويحقق
انه لا يجوز للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هى المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرزاقية
والمصورية ونحوهما ولا سلوب كذلك بل له واحد سلب يسع جميعها
وهى سلب الامكان فانه يدخل تحت سلب الجسمية والعرضية كما
يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
فحينئذ كانت السلوب لا تكثر على كل حال وهذا مما استفدته
من المص فى غير هذا الكتاب ولم اجده فى كلام غيره ولا يخفى عليك
انه يدفع الشبهة الا ان يقال ففيه اعتبارات مختلفات من حيث
الصفة السلبية الواحدة والاضافية الواحدة ففيه تعدد فى الجملة
من حيث الصفات الاعتبارية فتامل فلا يجوز ان يستند اليه

الى

الى المبدء الاول [الذ]ى هو الواحد من جميع الجهات الا اثر واحد
فى شرح الاشراق الواحد الحقيقى وهو الواحد من جميع الوجوه لا
يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول وان جاز صدور
اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات
والقوابل وما يجرى مجراها وهذا الحكم من الوضوح يكفى فيه مجرد
التنبيه وانما يتوقف فيه من تغفل عن معنى الواحد الحقيقى قيل
وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك فى الموجب لذاته وجوازه فى الفاعل
المختار وكلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم فى ان المبدء
الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته
اى تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون مكان خارجا عما نحن بصدده
اذ فيه كثرة باعتبار ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل
الوجوه فان قصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخلا
فيه ومتنازعا فيه ايض وبنوا اى الحكماء على ذلك اى على انه
لا يجوز ان يستند اليه تع الا اثر واحد كيفية صدور الممكنات
عن الواجب تع كما هو مذهبهم الى مذهب الحكماء على ما يأتى
بيان ذلك ان شاء الله تع هكذا هو المشهور والحق ان مذهب
الحكماء ان الموجودات كلها معلولات الاول والمؤثر فى الوجود
على الاطلاق ليس الا الاول الحق تع وما عداه شروط والات
ومعدات والحكماء والاشعرية متفقون على ان لا مؤثر فى الوجود
الا الله والفرق والخلاف بينهم ليس الا فى ان الواجب تع موجد
لجميع الاشياء بلا توقف لتاثيره فيها على شرط والة ومعد عند

الاشعرية ويتوقف تأثيره تع فى بعض [illegible]ت بشرطان
يتعرض على اى على ماسبق من الخلاف بين الاشعرية والحكماء
فيه فقال ولا يلتبس عليك اى الزكى المتدرب الواقف على مذ
هب الاشعرى ان الاشاعرة لما اثبتوا له تع صفات حقيقية
زائدة على ذاته تع قائمة بها وقد عرفت ان هذا مذهبهم بعض
فان المحققين منهم ومشايخهم ذهبوا الى ماذهب اليه الحكماء
والصوفية من ان صفاته تع عين ذاته كما مر مفصلا لم يكن هو
تع بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته بحيث لا يكون هناك
تعددا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته تع الحقيقية ولا الاعتبارية
فلا يندرج الواجب تع على رأيهم اى الاشاعرة فى هذه القاعدة
فلا يظهر التنازع بينهم وبين الحكماء فى هذه القاعدة بل النزاع
بينهم وبين الحكماء فى هذه القاعدة فى مسئلة اخرى وهى انه
تعالى هل هو واحد حقيقى من جميع الجهات بحيث لا يكون
فيه تعدد اصلا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الا
عتبارية اوليس تعالى واحدا حقيقيا من جميع الجهات كما مر
فلو اتفقت الاشاعرة مع الحكماء فى ان له تعالى صفات حقيقية
او اعتبارية لجوزوا صدور الممكنات الكثيرة منه تع ولقائل
ان يقول انما يعلم من مذاق الاشعرية فى عدم توقف تأثيره
تع فى الممكنات على شرط وآلة وتعدد ان مذهبهم انه تع لو كان
واحدا من جميع الصفات والاعتبارات كما ذكره الحكماء لجاز ان
يؤثر فى جميع الممكنات وان يصدر عنه الآثار المتعددة الكثيرة

وان

وان كان واحدا من جميع الجهات فالنزاع بينهم فى هذه المسئلة
متحقق وان لم يندرج الواجب تع من هذه القاعدة بل الجواب
عنه فى التحقيق ان النزاع فى ان الواحد الحقيقى وهو الله تع
على ما هو له فى نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه
موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان
يصدر عنه متعدد ام لا فالاشاعرة بل المتكلمون قالوا انه يجوز
ان يصدر عنه متعدد الجهات المتعددة الاعتبارية من حيث الصفات
السلبية والاضافية والحكماء قالوا لا يجوز ان يصدر عنه متعدد
على ما يأتى مفصلا ان شاء الله تعالى بعد ذلك هذه القاعدة
على ما ذهب الاشاعرة ولكل من الفريقين الاشعرية والحكماء دلائل
قطعية واقناعية على ما ذهب اليه كل من الفريقين وقوادح فيما
ذهب اليه من يخالفه اما دلائل الاشعرية وسائر المتكلمين
سوى المعتزلة على جواز صدور الكثيرة عن الواحدة من جميع
الجهات فمنها ما مر من البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب
تع واحتج الحكماء على عدم الجواز بوجوه منها انه لا شك ان العلة
الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات
وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها
تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول
معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها
ففى كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية
ليست مع غيره والمراد بالمصدرية هذه الخصوصية لا الامر الاضافى

الذي هو بعض بين الصادر ومصدره [illegible] منها
فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت
تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور آخر
كانت تلك الخصوصية ايض بحسب الذات اذ ليس هناك جهة
اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليس مع غيره
فلا يكون لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من مغايرة في
ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب
عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات
ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت موافقة
الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية واجيب عنه بانه لم لا
يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة
في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها
مع غير تلك الامور تصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها
دون بعض وليس مسلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه
فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب
كثيرة بل ارادة تعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه عن هذه الجهات
امور كثيرة لا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته ورد بان
السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ولو كان لها
دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض عليه بان تعقلها انما
يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
لا تعقله فلا دور واجيب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات

في نفس الامر [illegible] بعد ثبوت الغير لضرورة اقتضاء المسلوب
مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باسناد ثبوته اليها
لزوم الدور ورد بان سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على تحقق
الشيء من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين فلا يتصور تحققها
الا بعد تحققهما واقول فيه بحث لانا لا نم ان الاضافة بين الشيئين
لا يتصور تحققها الا بعد تحققهما فانه لو صح ذلك لما جاز العلم
بالمعدومات مع القول بان العلم اضافة مع انهم صرحوا بجوازها
خصوصا في شرح المواقف في بحث العلم بل الاضافة بين الشيئين
يتوقف على تمايزهما وقيل نحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم
من الالفاظ المعبر عنه فلا نزاع في قوته من الوضوح بل كونه
في غاية الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون
فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو تعدد القابل لم يتصور
صدور متعددة وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن
يكون هذا حكما لغوا من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا
المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل
الا بطريق الفرض كسائر الكليات المفروضة فانه فائدة في معرفة
حكم وانما كثرت موافقة الناس في ان الواحد الحقيقي وهو الله
تع على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز
ان يصدر عنه متعدد ام لا نحن نقول للجهات التي اثبتوها
ولان له ذاتا ووجود ام وجوبا وجود كيف صار هذا في

في المعلول الاول جهات تعدد الفاعل وحينئذ [illegible]
قيل وجود المبداء الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود
المعلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم يحصل ثمة
قلنا مرادنا الوجود العالم مشترك ولا نزاع لهم في انه زائد
في كل الوجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصح عينها
ذات الواجب وانما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام
هنا فيه ورد هذا بان بعض المتأخرين من الفلاسفة ذهب
الى ان الحيثيات الاعتبارية لا يجوز ان يكون منشاء لصدور
الكثرة بل لا بد من امور موجودة بها يصدر عن المبداء الواحد
كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب والاضافات
لان يكون منشاء لصدور المعلول واما الامكان والوجود و
الوجوب التي اعتبرت جهات في صدور الكثرة عن فالمراد منها
تعلقها لا انفسها ونعني تلك الاشياء امور موجودة فالمعلول
الاول سيد ون وجوده وجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو
معلول وباعتبار الجهات الاربعة معلولات اخر بعددها فيحصل
هناك كثرة فليفهم واحتجت الاشاعرة على الجواز بالجوهرية فانه مع
كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في حيز ولقبول الاعراض
ايضا فالتحيز وقبول الاعراض بسيط واحد حقيقي لازم لا يقال
احدهما وهو قبول الاعراض اثر الجوهر باعتبار الحال فيه وهو
العرض والاخر وهو التحيز اثر له باعتبار الجزء التي يتمكن فيه فقد
تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض

بالفعل

بالفعل وكونه [illegible]لا في حيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه
بتوسط الحال والحيز كما ذكرنا بل الكلام في قابليته لهما وهو
اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم
هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن
اخذه التزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل عندها
للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته
ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابلين
اللتين هما الاثران وجوديين وقيل ويمكن اخذه التزاميا لانهما
ليست والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء
وبيان انتفاء تعدد الالة والشرط في صدور القابلين عن الجوهرية
وهو مشكل والظاهر الحق هو ما ذهب اليه الحكماء من امتناع
صدور الكثرة عن الواحدة الحقيقية فيه بحث لانا لا نم ان الحق
ما ذهب اليه الحكما من الامتناع كيف ولا دليل لهم عليه سالم
عن البحث ولا هو بديهي فمن اين ظهر له انه الحق فان العقل اذا
لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى
الامتناع فعليه البرهان وقد ظهر حال اقوى براهينهم ولهذا
وافقهم الصوفية المحققون في ذلك اي في امتناع صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي وفيه تامل لان مثل هذا لا يصلح دليلا
في اليقينيات لاحتمال خطاهم فان الخطا في الكشف جائز كما ان
الخطا في الفكر جائز كما تقرر في بيان الحاجة الى المنطق لكن خالفوهم
اي خالف الصوفية الحكماء في كون المبداء الاول كذلك اي واحدا من

جميع الجهات بحيث لا تعدد فيه لا بحسب الصفات الحقيقية
ولا الاعتبارية فانهم اى الصوفية يثبتون له تع صفات ونسب
مغايرة عقلا لا خارجا كما سبق وفيه ان الاشاعرة ايضا خالفوهم
فى كون المبداء الاول كذلك كما هو الظ على ما مر فمن اين ظهر عليه
ان الاشاعرة والصوفية متفقان فى كون المبداء الاول كذلك فيجوزون
اى الصوفية ان يصدر عنه عن المبداء الاول باعتبار كونه مبدا للعالم
كثرة من حيث كثرة صفات الحقيقية واعتباراته واما من حيث وحدته
الذاتية فلا يصدر عنه الا امر واحد من تلك الصفات والاعتبارات
فيه بحث لان واحدا من تلك الاعتبارات ليس موجودا فى الخارج
لانه اعتبارى محض وكلامنا فى الاثر الموجود فى الخارج وايضا لا يخفى
لصدوره عنه تع لانه صفته تع حقيقة وبواسطته اى بواسطة امر واحد
منها بالحقيقة سائر الاعتبارات اى باقيها وبواسطة كثرة الاعتبارات
يصدر عنه كثرة وجودية حقيقة والصوفية يوافقون الحكماء فى
امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ويخالفونهم فى تجويز
صدور الكثرة الوجودية اى الموجودة فى الخارج عن المبدا الاول
وفيه بحث لانك قد عرفت ان الحكماء كلهم من المشائين والاشراقيين
على ان لا مؤثر فى الوجود الا الواجب لذاته وان الكل معلول بواسطة
الشروط والالات والحكماء ايضا ذهبوا الى تجويز صدور الكثرة
الوجودية المتكلمين فى تجويز عن المبداء الاول من حيث كثرة الشروط
والالات يوافقون اى الصوفية المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية
عن المبداء الاول فيه تأمل لان الصوفية انما يجوزون صدور الكثرة

بواسطة

بواسطة صفاته واعتباراته والظاهر من مذهب الاشعرية من المتكلمين
انه يجوز صدور الكثرة عنه تع ابتداء بلا واسطة صفاته واعتباراته
وشروط والات ومعد ويخالفونهم اى يخالفون الصوفية المتكلمين
فى تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فان المتكلمين يجوزونه
والصوفية يحكمون بامتناعه ولما كان المتكلمين من المعتزلة فانهم
متفقون مع الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى
من جميع الجهات على ما ذكر فى شرح الصحائف يجوزون استناد
الاثار الكثيرة الى الواحد الحقيقى ابتداء بلا واسطة الاعتبارات
والصفات او بواسطتها لا حاجة لهم للمتكلمين الى تدقيق النظر
فى صدور الكثرة عنه فيه تأمل لانه يجوز ان يكون لهم حاجة فى
كيفية صدور الكثرة عنه تع الى تدقيق النظر من جهة اخرى
فالمقصود نفى حاجة عنهم اليه من هذه الحيثية فحسب قال الامام
الرازى وجود العالم بقدرة الله تع لا بالتكوين وقال الاشعرية
وجود العالم بخطاب كن وعند الحنفية وجود العالم بايجاد
الله تع والقدرة بشرائطه وخطاب كن كناية عن سرعة الايجاد
ونفاية اللغوب والعبث اذ الخطاب الحقيقى للمعدوم لا يجوز
وقال شمس الائمة السرخسى والبزدوى وجود العالم بايجاد الله
تع وخطاب كن وخطاب الايجاد للمعدومات الحقيقية لاظهار
كمال قدرته وانه سنة الهية عند ايجاد كل ممكن عندهم بخلاف
الحكماء والصوفية فان لهم حاجة الى تدقيق النظر فى صدور الكثرة
عنه تعالى فالحكماء يجوزون ان يصدر عن الواحد اذا لم يكن واحدا

حقيقيا من جميع الوجوه والاعتبارات او … كثيرة بل باذ…
مختلفة كان الواحد له المتصفية باعتبار الاثنين والثلثية با
عتبار الثلثة معه وعدم الاعتبار وحدته لا غير في ذكر ذلك ههنا
تامل لانا قد علم ذلك من تحرير محل النزاع وتقرير اصل المسئلة
فلعله اشارة الى انه يجوز ان يصدر عن العقل الاول اشياء كثيرة
باعتبارات مختلفة دفعا لاعتراض المتكلمين عليهم كما يأتي
بعد ذلك ان شاء الله تع اولانه تمهيد لقوله ولما كان المبدء
الاول عندهم عند الحكماء واحدا من كل الوجوه فيه بحث
لانا لا نسلم ذلك فان فيه تع على مذهب الحكماء سلوب واضافات
كثيرة على ما نقلناه عن شرح الاشراق قال الشيخ في تعليقاته
واما صفات الاضافات فلابد ان يكون موجودة له تع اذ الموجودات
كلها منه وهو معها او متقدم على اعتبارين مختلفين المعية
هو نفس الاضافة والتقدم نفس العلية وهذه الوجودات
اضافات وايض له تع صفات عدمية كالوحدة فان معناها انه
موجود لا شريك او لا جزء له فاذا قيل ازلي اي لا اول لوجوده
فانه سلب عنه الحدوث او وجودا متعلقا بالزمان وهذه
السلوب والاضافات لا يتكثر بها الذات فان الاضافة
معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء والنفي والسلب معان
عدمية بل رفع الصفات عن الشيء فواجب الوجود لذاته اما
ان يكون لوازم له فلا يتكثر بها على ما ذكرنا واما ان يكون عارضة له
من خارج وذلك اما معنى اضافي واما معنى عدمي فلا يتكثر بها

انتهى

انتهى كلامه … وصرح في انه تع لا يكون واحدا عندهم من كل
الوجوه وفيه اضافات مختلفة وسلوب متنوعة وقد جوز الحكماء
ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة باعتبارات مختلفة ولا شك
ان فيه اعتبارات مختلفة على مذهبهم فلا حاجة الى تدقيق النظر
في صدور الكثرة عنه اللهم الا ان يقال بما نقلناه عن الشيخ المنقول
عن شرح الاشراق اخرا من نفي الاضافات المختلفة والسلوب
المتنوعة عنه تعالى ولكن لا يحسم مادة الاشكال لان شيخ الفلاسفة
قايل بثبوت تلك الاضافات والسلوب له تع فتأمل كان معرفة
الوجه في صدور الكثرة منه تعالى محتاجا الى لطف قريحة لانه قال المتكلمون
انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لزم ان كان يوجد شيئان الا وان
يكون احدهما علة للاخر اما بوسط او بغير وسط لانه يصدر
عنه تع ذلك واحد وعن ذلك الواحد واحد اخر وعلى هذا الى
اخر الموجودات وذلك بط ضرورة اذ نعلم ضرورة ان زيدا
ليس علة عمرو وبالعكس وكذا في غير ذلك واجيب عنه تارة بان
ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدة كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات وفيه كثيرة بحسبها كما سيأتي بعد ذلك
ولم يتعرض له ايض لما يرد عليه من الاسولة واختارها اجاب عنه
نصير الحق والدين محمد الطوسي وكتب فيه رسالة مشتملة على
عدة اوراق حاصلها ما اشار اليه المص بقوله فوجه الممكن
فيه في صدور الكثرة منه تع وانما قال الممكن لانه يمكن ان يكون
صدور الكثرة منه بوجوه اخر ذكروها ولان الوجه المشهور فيه

الذی ذکره الحکماء مخالف لذلک وهو او [illegible] وجه الممکن ان
نقرض الواحد الاول والصادر عنه ب وهو ای ب فی المرتبة ه
الثانیة فلا ای الواحد الاول بتوسط ب اثر ولیکن هذا الاثر ج
ولب وحده اثر ولیکن د وهما فی المرتبة الثالثة ثم یکون
لا مع ج اثر ولیکن ه ولا ب مع ج اثر ولیکن ز ولا مع د اثر
ولیکن ح ولا ب مع د اثر ولیکن ط ولب مع ج اثر ولیکن ی ولب
مع د اثر ولیکن ک ولج وحده اثر ولیکن ل والف وحده اثر ولیکن
م ولج د معا اثر ولیکن ن ومن اج د اثر ولیکن س ومن بج د اثر
ولیکن ع ومن اب ج د اثر ولیکن ن فی المرتبة الاول المرتبة الثانیة
المرتبة الثالثة ج من اب ه د ومن ب المرتبة اه من ح ا ر من اع من
ا ر ا ط من ا ب د ا ک من ب ذ ا ل من ح ا م و ا ن من ح ا س من ا ح د ع
من ب ح د ا ف من ا ب ح و وهذه اثنا عشرة وهی المرتبة الرابعة
وان اعتبر بالاسافل بالنظر الی الاعالی سلا ب بالنظر الی ا و ح
بالنظر الی ا و الی ب والیهما وکذلک من د ب النظر الی ا والی ب والی
کلیهما وعلی هذا القیاسین فیما دونها صارت الاثار والاعتبارات
اکثر من ذلک فان تعدینا هذه المراتب الی الخامسة والسادسة
وما بعدها صارت الاثار والاعتبارات بلا نهایة ویمکن ان یکون
الاول باعتبار کل واحد منها من الاثار والاعتبارات ای من المبداء
لاول هذه الاعتبارات لا من هذه الاعتبارات انفسها لانها لا تصلح
ان یکون عللا فاعلیة لموجودات خارجیة کما یصرح به المص لکنه
تسامح فی العبارة اعتمادا علی الظهور فعل واثر فیصدر عن

هذه

هذه الاعتبا[illegible] موجودات لا نهایة لها غیر متعلقة بعضها
ببعض مح لا یلزم کون کل من الشیئین علة الاخر واعلم انه یمکن ان یقال
ان هذا الوجه حسن بما قالوا لانه یدفع هذا الوجه الممکن ما اعترض علیهم
بان اقبح وجوه الفساد فی هذا القول اعنی قولهم ان الصادر عنه تع
لیس الا العقل الاول الی اخر ما قالوا هو انه یلزم منه ان یکون رتبة
واجب الوجود فی الجود دون من رتبة العقول فانه اذا کان لم یصدر
عن واجب الوجود الا عقل واحد وصدر عن کل عقل سوی الاخیر
فانقا فی الجود علی واجب الوجود بفیض ذلک ونفسه عنه ولا یخفی
شرف الفلک وفضایله وفوایده فیکون الجود به زیادة شرف و
فضایل واما العقل الاخیر فانه مع وجوده بهیولی العناصر وصورها
عندهم واهب صور الکاینات ونفوس البشر وهو المستجیب لدعوات
الناس والقاضی لحوایجهم ومنه یستفید علم کل عالم ومنه ینتصف
المظلوم من کل ظالم بل یصدر عنه کل خیر فی هذا العالم وواجب
الوجود معطل عن العقل والجود عاطل وبما یحدث فی هذا العالم
من الخیر والشر غافلا وذلک الدفع ظاهر من قوله ویمکن ان یکون
الاول باعتبار کل واحد منها فعل واثر وان لم یجسم مادة الشبهة
بالکلیة واعلم انه قال فی شرح الصحایف معترضا علی هذا الوجه
الممکن وفیه نظر لانه لو صدر عنه واحد ثم یصدر مع ذلک الواحد
واحد اخر فیکون له تاثیر فی الاول بلا شرط وفی الثانی بشرط الاول
فکونه مصدرا للاول بلا شرط غیر کونه مصدرا للثانی بالشرطیة
فیلزم اما الترکیب او التشر کما ذکروا فعلم ان هذا الجواب لا یناسب

اصلهم في انهم ذهبوا خلاف ذلك لانهم [illegible] صدر عن الواجب
العقل الاول ومنه عقل ونفس وذلك الى العقول العشرة كما هو
في مظانه وما قالوا انه صدر عن الواجب والعقل الاول شئ لعلهم
انما احترزوا عن هذا لئلا يلزمهم ما ذكرنا الان بل يمكن ان يجاب
هذا اعني اصل الشبهة بما يناسب اصلهم وهو ان يقال انما يلزم
ان يكون احد الشيئين علة للاخر ان لو كان كل موجود واحدا من
جميع الوجوه وليس ذلك فان مصدرية عن الواجب وغير الواجب
فلابد له من وجود صادر عن الواجب وعن ماهية يقبل ذلك
الوجود عن الواجب او غير الواجب ومن امكان لان معلول الشئ لا بد
وان يكون ممكنا اوح لا يجب صدور الواحد عنه بل جاز ان يصدر عنه
بكل جهة شئ اخر وح لا يلزم ان يكون كل موجودين فرضا في
سلسلة واحدة احدهما علة للاخر والى هذا الجواب اشار المص
بقوله قالوا في كيفية صدور الكثرة عن الواحد من جميع الوجوه
ويكون في العقل الاول بعد صدوره عن المبدا الواحد اربع اعتبارات
فيه تامل لانه قال الشيخ في تعليقاته ولا كثرة في العقل الاول الا
الثلث المذكورة فيه وهو امكانه بذاته ووجوبه بالاول وانه يعقل
الاول فهذه هي علة الكثرة والامكان وجود الكثرة فيها اذ لا كثرة
ههنا غير هذه اللوازم المذكورة هذا كلامه وهو صريح في حصرها
في الثلثة وقال في شرح المقاصد للعقل الاول بحسب الاعتبارات
المختلفة امور ستة الوجوب بالغير والامكان بالذات والاربعة التي
ذكرها المص بقوله احدها وجوده وهو له من الاول بناء على ما

ذهب

ما ذهب اليه المشاؤن من الفلاسفة من ان الفاعل هو
الوجود فقط ليكون الصادر عن الواحد من جميع الوجوه وا
حدا ولان الماهيات ليست بمجعولة بجعل الجاعل عندهم وفيه
بحث مشهور فان الحق ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل
وايضا ليس نفس الوجود اثر الفاعل لانه امر اعتباري ليس له
تحقق في الخارج ولهذا اتصافه بالوجود يستند الى المؤثر و
اثره على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف
لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به
لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج
وماهية وهي له من ذاته لان الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل و
الحق انها مجعولة كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والاشراقيون
من الفلاسفة وعلمه بالاول وهو له بالنظر الاول لا خفاء في انا اذا
قلنا ان علم العقول بالاشياء بارتسام صورها فيه كما ذهب اليه
كثير من المحققين كان علمه من الموجودات الخارجية بذاته كما في
العلم الحصولي الارتسامي فانه كيفية قائمة بالنفس موجودة في
الخارج كما صرح جوابه ولا شك انه لا يمكن ان يقال ان العقل الاول
موجود هو في نفسه صور الاشياء وعلمه بها كيف وقد صرح الشيخ
بان علم العقل من الواجب نعم حيث قال وانما قيل انه بالقوة من
وجه وبالعقل من وجه لانه بالقياس الى الاول عاقلة لان الاول
يفيدها العقل والعلم كما انه يفيدها الوجود متعلق علمها به
فهي بالعقل الاول وهذا الوجه ومن جهة اعتبار ذواتها

يكون فيه بالقوة لان علمها ليس لها بذاتها كالان وجو[دها]
ليس لها من ذواتها هذا كلامه ويلزم منه اشكال قوي على الحكماء
لانه يلزم ح ان يصدر عن الواحد من جميع الوجوه اكثر من واحد
وما قال الاستاد الدواني انهم تحاشوا عن القول بان صفات العقل
الاول كعلمه صادرة عن المبدا حتى يكون الصادر منه واحدا لا يجدي
نفعا لانهم صرحوا بخلافه كما نقلناه عن شيخ الفلاسفة ورئيسهم
وعلمه بذاته وهويته بالنظر الى نفسه بل هو عين ذاته كما في علم نفوسنا
بانفسها فهو تابع لنفسه فانها ان كانت مجعولة بجعل الجاعل
فعلمه كذلك والا فلا ولم يذكر امكانه وهويته من ذاته بلا شبهة
مع الشيخ وغيره من المحققة ذكروه وقال بعض الفضلاء المتاخرين
واعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس
مستندا الى اصل موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات
اربع وتارة ذا جهات ثلث مع اختلاف في نفسها وتارة ذا جهات
ست وتارة ذا جهتين والصادر عنه اثنين مع اختلافهم فيها
فمنهم من قال الجهتان وجوده وامكانه ومنهم من قال هما تعقله
ووجوده ومنهم من قال هما تعقله وامكانه وهكذا كل القول الى
العاشرة ولا يخفى على الفطن خبطهم في كل ذلك ويمكن ان يجاب عنه
بان الاضطراب في كلامهم ههنا وانه لا يضرهم هذا الاضطراب الظاهر
لان الحق ان غرضهم من هذا ليس الا الاشارة الكثيرة فيه لبيان جواز
صدور الكثرة عنه فلهذا تسامحوا في تعدادها قال في شرح حكمة العين
والحق هذا وقال في شرح المقاصد ولم يقطعوا بان حيثيات كل عقل

محضة

محضة في النصف او الاربع فلا يمتنع ان هذه الاعتبارات
في العقل الاول انما جعلت مثلا وانموذجا وتمهيدا لكيفية
صدور الكثرة عن الواحد ليندفع بذلك ما يورد على مذهبهم
من ان كل شيئين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر كما مر فان قوى
البشرية لا يفي بمعرفة تفاصيل الوجود لا بطريق الارتقاء النزول
من المبدا الاول تع وتقدس الى معلولاته ولا بطريق الارتقاء من
المعلولات اليه تع وهم في عالم الغربة منغمسون في العلايق
البدنية ومشغولون بشواغل القوى الجسمانية فلا يخلص سرهم
الى شروق الانوار الالهية ولو فرض من وفق للتجرد عنها والتوجه
اليها فلا شك ان حظه اوفر من نصيب صاحب مجرد البحث والبرهان
لكنه لا يصل الى اسرار الملكوت ودقايق الجبروت بل لا يعلم ذلك
الا الله والملئكة المقربون ولكن ههنا بحث اخر قال المحقق
الطوسي في بعض اسولة سالها عن بعضهم ان كان سبب صدور
الكثرة عن العلة الواحدة الاولى كثرة في ذات المعلول الاول كالوجوب
والامكان والتعقل على ما قيل فمن اين جاءت تلك الكثرة ان
عن العلة الاولى فلا يخ اما ان صدرت معا او على ترتيب فان
صدرت معا لم يكن سبب صدور سبب صدور الكثرة عن العلة
الاولى كثرة في ذات المعلول الاول وان صدرت على ترتيب لم يكن
المعلول الاول معلولا اول وان لم يصدر عن العلة الاولى فمن
الجائز ان يحصل كثرة من غير استناد الى العلة الاولى وكلها باطل
فاوجه التفصي عن هذه المضايقة ينتهي كلامه ويخرجوا بان من قبلهم

فان كون تلك الكثرة كلها اعتبارية او بعضها يحدى [illegible] لانه
لا بد لها على كل حال من علة وسبب بلا خلاف من العقلاء فصدورعنه
عن العقل بهذه الاعتبارات الاربعة او الستة او الثلثة على خلاف
عباراتهم فيها صورة ذلك ومادته وعقله ونفسه في المواقف
فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس
وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول اسناد الاشرف والاحسن
الى الاحسن فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل
ثالث ونفس ثانية وذلك ثاني وهكذا الى العقل العاشر وفي حاشية
شرح العين جعلوا الماهية علة للنفس دون الامكان لان للامكان
عارض للماهية فهي اشرف والنفس اشرف من الفلك لانها مجردة
فان قيل النفس الفلكية التي هي معلولة للاعتبارات الثلث هو
القوة الجسمانية على راي المشائين لا المجردة فانهم ما اثبتوا للافلاك
نفوسا مجردة بل انما اثبتها الشيخ على ما يلوح من الاشارات قلنا
نعم لكن الظاهر انه في ذلك يتبع الشيخ انما اورد واي الحكماء ذلك
بطريق التمثيل لتوقف على كيفية صدور الاثار الكثيرة بسبب الاعتبارات
الكثيرة مع القول بان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد
لا على وجه انه لا يمكن ان يكون ما هو في نفس الامر على خلاف ذلك اشارة
الجواب سوال مقدر بل الى اجوبة اسولة مقدرة تقدير الاول ان لقائل
ان يقول اللازم مما ذكرتم اشتمال واحد من السلسلة على الكثرة اما وجوب
كون ذلك الواحد هو الصادر الاول فغير لازم على ان ما فلان الكواكب
الثابتة او افلاكها من الكواكب يدل على انه يمتنع ان يكون صدورها

عن

عن العقل هو ثاني العقول او ثالثها او رابعها لا يحصل فيه من الحيثيات
ما يفي هذه الكثرة او تقرير السوال الثاني ما مرانه يلزم مما ذكرتم مما ذكرتم
ان يكون الحق تع انقص رتبة وادون في الوجود من رتبة العقول بما مرفا
جاب عنه بان هذه الاعتبارات في العقل انما جعلت مثلا والموذجا
وتمهيد الكيفية صدور الكثرة عن الواحد ليندفع بذلك ما يورد على
مذهبهم من ان كل شيئين لا بد ان يكون احدهما علة للاخرى كما مر ولكن
ولم يدعوا انهم واقفون على كيفية صدورها بارئ الموجودات الكثرة
عن الحق تع وان صدورها عنه تع بهذه الكيفية ليلزم عليهم ما
ذكر في الاصولة وانما لم يدعوا ذلك لان قوى البشرية لا يفي بمعرفة
تفاصيل الوجود لا بطريق النزول من المبداء الاول تع وتقدس الى
معلولاته ولا بطريق الارتفاع من المعلولات اليه كيف وهم في عالم
الغربة منغمسون في العلايق البدنية ومشغولون بشواغل القوى الجسمانية
فلا يخلص سرهم الى شروق الانوار الالهية ولو فرض من وفق للتجرد
عنها والتوجه اليها فلا شك انه حظ اوفى من نصيب صاحب مجرد البحث
والبرهان لكنه لا يصل الى الاسرار الملكوت ودقايق الجبروت بل لا
يعلم ذلك الا الله والملئكة المقربون وقال في شرح التلويحات مقصد
الحكماء صدور الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم والقطع وعدم
الاحتمال هذا ولكن الحق انه يرد عليهم هذه الايرادات لان مقصد
الموردان هذا الوجه غير محتمل لما يلزم منه ذلك لو صح فان مقصد
المعترض ايضا الايراد على سبيل الاحتمال وقد اعترض لا مام عليهم بان
هذه الكثرة الحاصلة في المعلول الاول اما ان يكون امورا وجودية او

اعتبارية لا وجود لها في الخارج فعلى الاول يلزم ان يكون الصادر عن المبدأ الاول اكثر من واحد لانها ليست واجبة لذاتها ولا صادرة عن المعلول الاول والا لم يكن في المرتبة اولى وعلى الثاني لم يجز ان يكون الاعتبار مدخل في الوجود فلا يصدر عن المعلول امور متكثرة هذه وان جاز ففي المبدأ الاول كثيرة اعتبارية ايضا فليصدر عنه اشياء كثيرة بحسب الجهات الاعتبارية واجيب منها بان الاعتبارية المتعلقة بذات الواجب انما هي امور اضافية وسلبية مقيسة الى الغير في مرتبة ايجاد المعلول لا غير اصلا لا ذهنا ولا خارجا فليس في هذه المرتبة سلوب واضافات فلا يمكن ان يصدر عنها بحسبها شيء فان قلت بعد وجود المعلول الاول فللواجب بالنسبة اليه اضافة او سلب فليصدر عنه الثاني بهذه الجهة قلت فللاول مدخل في وجود الثاني وهو الظاهر فان الحق على ما ذكره افضل المحققين ان المبدأ الفاعل للكل هو الواجب وما عداه شرائط للتأثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد ناقش فيه كذا في شرح حاشية شرح العين وفيه بحث لان السلوب والاضافات يتوقف على تعقل لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور واجيب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة افتقار السلوب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور وفيه بحث لانا لا نسلم ان صحة الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر موقوف على ثبوت الغير بل انما يتوقف على تعقلها ولهذا قال المحقق في شرح الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات

التي

التي في المراتب المتاخرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والعالية الى الواجب تع والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة للافاضة وهذه مواخذة لتسمية المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تسامحوا في مقالتهم لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في تحصيل ان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا هو برئ من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا صفة الاول لا غير وقال في الهياكل ان النور القوى لا يمكن نور الاضعف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط من الاستقلال لوفود فيضه وكمال قوته فظهر ان الايرادات والشبهات لا يندفع عن اصلها الا بالرجوع عن هذه المقالة والاعراض عما قيل في كيفية صدور الكثرة عنه تع بل نقول كما قال المحقق في شرح الاشارات الحق انه ليس المؤثر في الوجود الا الله واندفع سائر الايرادات والشبهات خصوصا كون الحق سبحانه ادون مرتبة في الجود عن كل عقل لا سيما العقل الفعال فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ولم يتعرضوا لغير الافلاك التسعة لا انهم حصروا الافلاك في التسعة فلا يرد انه يحتمل ان يكون هناك افلاك اخر غير هذه التسعة فلم حصروها في التسعة وانما لم يتعرضوا لغيرها لعدم احتياجهم الى ضبطها في مقاصدهم وحين اعترض عليهم بان حصر العقول في العشرة غير بين ولا مبين كيف وقد قال الاشراقيون من الحكماء ان العقول غير متناهية كما هو الظاهر من الاحاديث النبوية قال وانما اثبتوا عقولا لانه لا يمكن ان يكون افلاكها نظرا الى

الافلاك التسعة الكلية يعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك
اخر وفيه بحث لان المحقق الطوسي جاز ان يكون الافلاك ثمانية بان
يستند اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس
يحركها وقال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المحقق قلت فيجوز ان
يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج في محدب فلك زحل
وتعلق نفس بجميع السبعة يحركها الاولى واجرى بالساير تحركها حركة
الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون
البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن و
اثنى علي واذا كان كذلك فقوله لانه لا يمكن ان يكون اقل منها لامكان
الاول من العشرة وهي الثمانية فتدبر واما اكثر من العشرة فقد ذكروا
ان الافلاك كثيرة وحركتها مختلفة ويجب ان يكون لكل واحد عقل
ونفس هذه الافلاك هي التي لم يجوز ان يكون اقل منها لانهم وجدوا
في بادي الراى جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق
الى المغرب واثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت
تحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر
وكذا وجدوا الكواكب السبعة السيارة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة
بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك
تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك
وان يكون الافلاك الغير الكوكبية كثيرة وقد عرفت ما فيه من جواز
كونها ثمانية وسبعة ولم يتعرضوا الكواكب السيارة والثابتة مع انه
يجوز ان يكون لكل منها فلك وله نفس وعقل فيحصل هنا عقول وافلاك

لا يخفى ... وانما لم ... نوا لها لان الغرض التمثيل والتقريب الى الافهام
وتمهيد تجويز الكثرة عن الواحد فلا يلزم الاستقصاء فلا يمتنع ان يكون
مبدا ذلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات
غير محصورة واعلم ان المشائين ذهبوا الى ان العقول العشرة مختلفة بالحقيقة
كل واحد منها نوع منحصر في فرد وذهب الاشراقيون الى ان الاختلاف الانوار
المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤون مستدلين
عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس
لاستوائهما في الحقيقة النوعية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض بالعلية
دون الاخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيبوا عنه بان ذلك
انما كان يلزم عند استواء الانوار في النوع وفي رتبة الوجود فكلا لجواز ان
يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقصان الاخر المعلولية فان النور علة لوجود
الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح كذا في شرح الاشراق
وحين اعترض عليهم باقبح المفاسد وهو كونه تعالى ادون في الجود الفيض من
العقل الفعال اشار الجواب وقال فجوزوا اي الحكماء بالامكان الخاص بل
العام ان يصدر المبدا الاول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط
بعض هذا تفريع على ما تقدم باعتبار الوجه الممكن في كيفية صدور وقوله
وباعتبارها دون اعتبار باعتبار قوله فيما تقدم قالوا ويكون في العقل الاول
اربعة اعتبارات الى اخره فهو الجود المطلق وليس الجود ولو وجود الامتنع
وما سواه الات واسباب عارية وشروط ومعدودات هذا باعتبار الوجه
الممكن وهذه الاعتبارات المذكورة في الاول وهكذا الى العاشر ليست
امورا مفروضة بمجرد فرض الفارض واعتبار المعتبر من غير ان يكون لها اصل

في نفس الامر كوجه الثلثة بل هي موجودات [illegible]لية ونفس الامر
وان لم يكن موجودة في الخارج وليس هذه الاعتبارات بعلة تامة
لشيء اي بعلة موجدة لموجود حتى يلزم ان يكون موجودات خارجية
فيلزم ان يكون الواحد مصدرا للكثير من الواحد بل انما هي اعتبارات
المتبادر منه حصرها في الاعتبارية وانها ليست موجودة في الخارج
اضاف الى مبدء واحد كالعقل الاول مثلا فكثر بسببها اي بسبب
هذه الاعتبارات المضافة الى مبدء واحد معلولاته اي معلولات
مبدء واحد كالفلك والعقل والنفس وحين اعترض بان تلك
الاعتبارات ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم
يصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء
صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا للكثرة من
الواحد اجاب عنه بقوله ولا يجب كون الاعتبارات امورا وجودية
وجوده عينية اي موجودة في الخارج لانها ليست عللا موجودة
للموجودات الخارجية حتى يجب كونها موجودة في الخارج لانها
اعتبارات اضيفت الى مبدء واحد كما مر بل يكفي في صدور الكثرة عن
الواحد كونها اي كون تلك الاعتبارات عقلية اي امورا موجودة
في العقل دون الخارج وانما يكفي كونها عقلية فان الفاعل الواحد يفعل
بسبب اختلاف امور عقلية وجودية لا يكون السلب جزء مفهومها
او عدمية يكون السلب جزء من مفهومها افعالا كثيرة ويكون
المصدرية للموجودات خارجية كثيرة فيه بحث لانه لو يكفي ذلك و
يجوز ان يفعل الفاعل الواحد بسبب اختلاف الامور العقلية افعالا

كثيرة

كثيرة فلا اشكال في صدور الكثرة عن الحق الواحد من جميع الو
جوه لجواز استناد الكل اليه باعتبار ماله من السلوب والاضافات
وجوابهم عنه بما مر من توقف السلوب والاضافات الى الغير
فلو توقف صدور الغير لزم الدور باطل بما مر من عدم توقفها
على الغير تحققا وان توقفت عليه تعقلا ولا جواب لهم عنه
الا بما نقلناه عن الشيخ المقتول كما نقله عنه العلامة الشيرازي
في شرحه على الاشراق من ان السلوب والاضافات منتفية عنه
في الازل فان قلت قال المولى الاسناد الرواني اقول اتصاف
الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور
الكثرة عنه نعم ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام
في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من
جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته فا
لواجب نعم في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه
عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض
وح لا يكون شيء منضما الى العلة متعددا العلة لاجله بل مضافه
ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة
والثاني ان يعتبر له نحو تحقق فينضم الى العلة ولو بهذا الاعتبار
نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد
الصادر الاول لاجلها لان تعددها بعده فتامل قلت فيه بحث
اما اولا فلانه ان اراد بقوله وح لا يكون شيء منضما الى العلة يتعدد
العلة لاجله انه لا يكون شيء منضما الى العلة في الخارج فهو مسلم

ولا يجدبه نفعا كما لا يخفى لان الانضمام فى العـ[illegible] لا يكـ[illegible]
كافيا فيما نحن بصدده وقس عليه قوله وح لا يعقل تعدد
العلة لانه ان اراد به انه لا يعقل تعددها فى الخارج فسلم ولا
يجديه و هو ظ وان اراد به ان لا يكون شئ منضما الى العلة يجب
العقل وعند العقل فمم وهذا القدر كاف فيما نحن فيه واما
ثانيا فلانه ان اراد بقوله وله بهذا الاعتبار نحو الوجود ان له
بهذا الاعتبار نحو من الوجود الخارج فهو مم والسند الظاهر وان
اراد ان له بهذا الاعتبار نحو من الوجود فى العقل فهو مم ولا يجديه
نفعا لانه لا يتوقف على الغير لان علم الله تع داخل فى الوجود الذهنى
ولعله فى قول الاسناد فتأمل اشارة الى ما ذكرناه فاستقم ولا
تتبع الهوى فيضلك من السبيل فانه لا نفى للحكماء عنه الا بما نقلناه
عن الشيخ المقتول من انكار الصفات السلبية والاضافية ونفى
ثبوتها لم مع عقلا ولا نفى الامكان والمبدائية وانت خبير بانه كاف
فى صدور الكثير عنه تع باعتبار الوصفين السلبى والاضافى ومنع كفا
يتهما وانكارهما عقلا مكابرة واما المتكلمون فهم كالمتصوفة على
ما قال المص واما الصوفية المحققون فقد جوزوا فى المبدأ الواحد
كثرة الاعتبارات المنشئة اى الناشية بعضها عن بعض المبدأة
عن اعتبار واحد هو الصادر الاول وينشر من الصادر الاول
الاعتبارات الاخر ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات الغير
الموجودة بوجود عينى امور وجودية عينية فى مرتبة واحدة
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قول المتكلمين الذين ذهبوا الى

جوز

جوز صدور الكثرة عن الواحد وكذا الحكماء لما ذكره الصوفية
فان المشهور منهم بين الجمهور ثبوت الكثرة له من حيث الصفات
السلبية والاضافية وثبوت هذين القسمين له تعالى ونفيهما
لا ينقل منهم الا من الشيخ المقتول والظاهر انه لا يقاوم المشهور
فتأمل وكن الفيصل فانه ح لم يرتفع النزاع بين الفريقين ولا يبقى
بينهم نزاع الا فيما نقلناه عن الشيخ المقتول وانت خبير بانه بعد
التسليم فيه مجال واسع كما عرفت ولا يخفى على كل طالب الحق ان
الاتفاق خير من الشقاق نعم الخلاف بين الفريقين انما هى فى
الوجود القسم الاول فى الخارج فان القدم للامر القائم بذاته من
حصايصه تع ولا يوجد فى غيره عند المتكلمين بخلاف الصوفية فانهم
كالحكماء يجوزون عدم غيره تع من الذوات القايمة بذاتها مع انه
كفر وهذه الامور الوجودية تنقسم الى ما ينقسم قسمين قسم لا حكم
للامكان فيه الا من وجه واحد وهى كون حقيقته مخلوقا فامكانه
فيه معقول بالنظر اليه تع فلا يتوقف قبوله للوجود من موجده
واتصافه به على شرط غير الحق وهذا القسم له الاولية الوجودية فى مرتبة
وهذا القسم الايجاد يعنى له القدم الزمانى ويختص هذه المرتبة با
لقلم الاعلى الذى هو العقل الاول عند الحكماء والنور المحمدى ع م
عند المحققة المتكلمين المتشرعين وبالجملة يقال المسمى واحد
هذه الاسماء الثلثة اعنى القلم والنور المحمدى والعقل الاول با
عتبارات مختلفة والملئكة المهيمنة قال المص فى شرح النقش موجودات
عالم امر يعنى عالمى كه اشارت حسى بان راه نيابد بره وقسمند

قسمی اننددکه بعالم اجسام بوجهی از وجوه تعلق [illegible]رند
بحسب تصرف وتدبیر وایشانرا کروبیان [illegible]ـسد وایشان
دو قسمند قسمی اننددکه از عالم وعالمیان بهیچ وجه خبرندارند
هاهوا فی جلال الله وجماله منذ خلقهم وایشانرا مهیمون نند
ومصطفی عم اندیشا خبرجنین میدهد ان الله تع ارضا بیضاً
مشحونة خلقا مسیر الشمس فیه ثلثون یوما هی مثل ایام الدنیا
ثلثین مرة وهم لا یعلمون ان فی الارض خلقا یعصونه وانهم لا یعلمون
ان الله خلق ادم وابلیس والکمل مثل الانبیاء خصوصا سیدنا
سید الانبیاء والمعصومین من اهل بیته واکابر الصحابة والتابعین
ومن بعدهم مثل شیخ بایزید البسطامی والمعروف الکرخی والجنید
القواریری والافراد من الکمل من الاولیاء فی بعض الوجوه یعنی
من حیث ارواحهم المجردة فان ارواح الکمل والافراد موجودة
قبل اجسادهم عند الصوفیة لقوله عم ان الله خلق الارواح قبل
الاجساد بالفی عام ولهذا قال لا من حیث تعلقها ای تعلق الارواح
بابدانهم ای ابدان الکمل والافراد العنصریة فان ارواحهم من تعلقها
بابدانهم العنصریة لیست فی مرتبة العقل الاعلی کما لا یخفی واعلم ان الاحادیث
النبویة متعارضة فی خلق النفوس الناطقة الانسانیة فان بعض
الاحادیث الصحیحة تدل علی انها مخلوقة مع خلق البدن لا قبله و
بعضه دال علی ان نفوسهم مخلوقة قبل ابدانهم وکذا الفلاسفة
المشاؤن والاشراقیون اختلفوا فالمشاؤن علی ان نفوسنا مخلوقة
مع خلق البدن حادثة بحدثها والاشراقیون علی ان النفوس البشریة

هذه

قد[illegible] مخلوقة قبل الابدان وجمع المص بین الحدیثین بحمل احدهما
علی ارواح الکمل والافراد والاخر علی ارواح العامة من الخلایق وبعضهم
یحمل الارواح علی الملائکة دون النفوس الناطقة الانسانیة وقال القیصری
فی شرحه علی التائیة للشیخ الفارض لابدان یعلم ان النفوس الناطقة
الانسانیة عند جمیع الاولیاء والحکماء والالهیین ازلیة وابدیة لا بدایة
لوجودها وتحققها فی نفسها والحق ان هذا کفر حاشا الاولیاء
عن قولهم بذلک فالاستاد ابو القاسم القشیری صرح فی فواتح
رسالته بان الصوفیة ذهبوا الی ان الارواح مخلوقة محدثة لیست قدیمة
والقسم الاخر من قسمین مع انه ممکن ذاته وجوده متوقف علی امر وجودی
فی الخارج غیر محض وجود الحق وهذا الامر الوجودی اما واحد کالعلم
الاعلی مع اللوح المحفوظ واما ان الامر الوجودی الموقوف علیه وجود
القسم الاخر اکثر من واحد کما فی سایر الموجودات اول ما وجد بالوجود
العینی هو العلم الاعلی ثم اللوح المحفوظ ثم العرش العظیم ثم الکرسی الکریم
ثم العناصر ثم السموات السبع ثم المولدات ثم الانسان فانه منتهی
تلک اثار وبمجمعها وانما اخرت السموات السبع عن العناصر لان
مذهب المحققین من اهل الکشف انها عنصریة قابلة الکون
والفساد وظهر من هذا التقریر ان الصادر الاول علی مذهب الحکماء
موجود عینی مباین لذاته لا موجود عینی فی رتبته وهو ای الموجود
العینی فی رتبة العقل الاول هذا انما یتم علی قول من نفی کون علمه
تعالی بالاشیاء بالصور المرتسمة القایمة بذاته تعالی کما قال الشیخ ر
فی تعلیقاته فانه یکون الصور العلمیة مقدمة فی الوجود علی العقل الاول

لكنها ليست مباينة لوجوده تع وقد عرفت ان كون العقل الاول
لا موجود عيني في مرتبة منظور فيه لان العلم صفة العقل وساير صفاته
الحقيقة موجود عيني في مرتبة منظور فيه لان علم العقل وساير
صفاته لازمة صدوره عنه تع مع العقل الاول لا بعده الا ان يدعى ان صفاته
ايض عين ذاته حتى علمه بالاشياء واثباته دون خروط القتاد فان
ذلك من خصايصه تع وعلى مذهب الصوفية الصادر الاول عنه تع
نسبة عقلية اعتبارية سابقة على ساير الاعتبارات العقل الاول
فانهم اى الصوفية يثبتون في مرتبة اى في مرتبة عقل الاول امور
موجودات اخر وهي الملايكة المهيمة والكمل والافراد من حيث المجردة
كما سبق آنفا واختلف عباراتهم في تعيين هذه النسبة العقلية
الاعتبارية التي هي الصادر الاول عند الصوفية النسبة العلمية فانه قال
المص في اخر مبحث العلم في الحاشية اول اللوازم عند الصوفية النسبة
العلمية ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار انبساطه
على الماهيات التي اولها العقل الاول وما في مرتبة ثم ما بينهما
وهلم جرا التي ما لا يتناهى واما عند الحكماء فاول اللازم هو العقل
الاول ثم ما يليه وهلم جرا وهذا كلامه وقال الشيخ صدر الدين الا
قونوى وذلك الواحد الصادر اولا عندنا هو الوجود العام الذى
هو بمعنى الكون والثبوت والحصول والتحقق والشيئية المفاض هذا
الوجود العام على اعيان الممكنات يعنى الاعيان الثابتة لها
الممكنات وهي ماهيات الاشياء وحقيقتها اعنى الماهيات الممكنة
وفيه ان الوجود الذى هو امر اعتبارى لا وجود له عينيا اصلا كيف

يكون

يكون هو الصادر الاول يجب ان يكون موجودا ولو نحو من التحقق
في العين ولو سلم انه لا يلزم وجوده في الخارج فالمشهور ان اثر الفاعل
هو اتصاف الماهية بالوجود لا نفس الوجود بالمعنى الذى سبق
وهذا الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات مشترك بين القلم
الاعلى الذى هو اول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل ايض عندهم
على ما مر وبين ساير الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل
الاول كما يذكره اهل النظر من الفلاسفة فانه صرح في ان الصادر
الاول هو النسبة العلمية ثم الوجود العالم فيلزم التناقض بين
كلامهم ولا بد من الجمع بينهما ووجه الجمع سيأتي بعد ذلك
ولا تغفل ثم قال الشيخ صدر الدين بعد ذلك الكلام وهذا الوجود العام
الفائض على اعيان الممكنات ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق
الباطن المجرد عن الاعيان الثابتة ومظاهرها الخارجية الا بنسب واعتبارات
كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له للوجود الحق تع بالاقتران
اى بسبب اقتران الوجود الحق للاعيان الثابتة والمظاهر وقبول
الحكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي يلحقه بواسطة التعلق
بالمظاهر فللوجود اعتباران احدهما من حيث كونه وجودا فقط
وهو الحق وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا
نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت الاعتبار
الاخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على اعيان الموجودات
وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل
متعين من الاعيان الممكنة فان ذلك التعين والتشخص يسمى

خلقا وسوى ويضاف اليه سبحانه اذ ذاك يوصف [illegible] يعنى
بكل اسم ويقبل كل حكم ويتقيد بكل رسم ويدرك بكل مشعر
من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك لسريانه فى كل شىء بنوره الذاتى
المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الارواح والاجسام
كذا قاله المص فى شرح النقش كما نقلناه فى اوايل الشرح ولا باس
بالتكرار فى امثال هذه المطالب الصعبة التى لا يصل اليها الا ذو
الافهام العالية بعد كمال الامعان والتامل وقال بعض المحققين فى
رسالة تحقيق الوحدة الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشتراك
اللفظى بعضها عرض وبعضها لا عرض ولا جوهر فانه يطلق على الحصول
والظهور والتحقق كما يقال وجد وتحقق للشىء الذى وجد وتحقق
وظهر فى عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا فى عالم الغيب من عالم
المجرد او عالم الارواح الذى هو عالم المثال اذ الارواح كلها فيه
صور والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنوى على جميع
الموجودات على سبيل التشكيك ويطلق على الحقيقة التى بها الوجود
الخارجى والذهنى وغيره من انواع الوجود وتلك الحقيقة هى الوجود
الحقايق القايم بذاته المقوم لغيره ولا شك ان الحصول والتحقيق
والظهور عرض والحقيقة القايمة بذاته المقومة لكل ما سواه من
الجواهر والاعراض ووجوداتها العلمية والعينية ليست جوهرا ولا عرضا
فقولنا الشىء موجود فى الخارج معناه ان الحقيقة الوجودية المتعينة
بتعين خاص الثابتة فى حضرة علمه ظاهرة فى الخارج هذا ان بالشىء
ما سوى الحق وان كان عينه فالمراد بان الحقيقة الوجودية هو

المتعين

المتعينة بالتعين الذاتى ظاهرة بذاته لذاته ولما سواه والوجود
الذى فى قولنا موجود الظهور والحصول لا غير وقد بينا هذا المعنى
فى كتاب كشف الحجاب عن كلام رب الارباب هذا كلامه ولا يخفى انه
يخالف لما ذكره المص نقلا عن المحقق القونوى وان كان موافقا لما
قاله العلماء الرسمية فى الوجود وقال القيصرى فى ديباجة شرح
الفصوص ما هو صريح فيما قاله المحقق القونوى من ان هذا الوجود
العام ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن فى كلام طويل
ينتقل بذا مقصودا منه فنقول قال وليس الوجود امرا اعتباريا
كما يقول الظالمون لتحققه لذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن
اعتبارهم سواء كانوا عقلا او غيرهم وكون الحقيقة بشرط الشركة
امرا اعتباريا لا يوجب ان يكون لا بشرط الشىء كذلك فليس الوجود
صفة عليه كالوجوب والامكان للواجب والممكن ثم قال واذا لم يكن
للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضا عاما
عليها وايضا الوجود من حيث هو هو محمول على الوجودات المضافة
لصدق قولنا هذا الوجود وكل ما هو محمول على الشى لا بد ان يكون
بينه وبين موضوعه ما به الاتحاد وما به الاعتبار وليس ما به الاتحاد
ههنا سوى نفس الوجود وما به التغاير سوى نفس الهاذية
فتعين ان يكون الموجود من حيث هو عين الوجودات المضافة
حقيقة والا لم يكن وجودا وجود ضرورة والمنازع مكابر مقتضى
عقله الا ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث
هو هو بالاشتراك اللفظى وعلى مشرب الصوفية ما قال المحقق.

القونوی فلا نغفل واذا عرفت هذا فنقول و[او] یخفی علی الفطن
انه اذا لم یکن الوجود العام باعتبار ای اعتبار کونه وجود الحسب
مغایرا لوجود الحق فی الحقیقة الماهیة لم یکن الصادر الاول
هو الوجود العام باعتبار حقیقة التی هو الوجود الحق تع بل یکون
الصادر الاول الوجود العام باعتبار نسبة العموم والانبساط
لا حقیقة الوجود فلا لو ینبسط حقیقة الوجود اولا علی الماهیات
الممکنة فلا یتصور حقیقة الوجود العام بصورة الاعیان الثابتة
ای الماهیات الممکنة فی العلم فان الاعیان الثابتة هی الصورة
العلمیة القایمة بذات تع عند المحققة من الصوفیة لم یتحقق
قابل ممکنة اصلا فالصادر الاول هو النسبة العلمیة کما نقلناه
عن المص فی اخر بحث العلم فی الحاشیة بحسب الوجود العقلی
والوجود بحسب الخارج قال المولی الاستاد فی حواشیة الجدیدة
علی التجرید واما الایجاد الخارجی فان کان عین علمه تع به کما رای
بعض فی بعض المحاکات فهو ایض ابداع وان کان با فاضة الو
جود الخارجی علی تلک الاعیان الثابتة فی العلم کما هو رای البعض
لم ابداعا حقیقة وتحقیق الحق فی هذا المرام یستدعی مجالا اوسع
فی هذا المقام هذا کلامه وبعد ما تحقق القوابل فی العلم الالهی
بصور الاعیان الثابتة لو لم یبسط الوجود علیها بالقوابل تم
یوجد موجود عینیا اصلا وهذه النسبة الانبساطیة تحققت
النسب الاسمائیة للذات والحقایق الکونیة فی مرتبة العلم الالهی
ای الاعیان الثابتة والصور العلمیة القائمة بذاته تع المرتسمة

فی

فی ذ.. علی ما... الیه الاشاعرة والمحققة من الصوفیة والشیخ
الرئیس فی بعض مواضع تعلیقاته واشاراته فهی ای النسب الاسمائیة
والحقایق الکونیة سابقة بالظهور بصور القوابل لیس بالمرة ای
لیس ظهورها بصور القوابل فی مرتبة واحدة بل بالتدریج وواحد
بعد واحد بناء علی اصل هو امتناع صدور الکثرة عن الواحد الحقیقی
فیجب ان یظهر الحق تع اولا بصورة قابل من القوابل ای بصورة
ماهیة ممکنة من الماهیات الممکنة والاعیان الثابتة فی العلم
الالهی وینشئ بها بصور قابل من القوابل الظهور بصور سایر
القوابل ای الذی یظهر من کلامه هذا وحاصله ان الحق تع اوجد
الاشیاء والاعیان الثابتة اولا فی مرتبة العلم ولکن یجب ان یعلم
ان ظهور الحق وایجادها الاعیان الثابتة فی العلم انما هو بایجاده تع او
فی مرتبة العلم صورة واحدة لان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد واو[جد]
تلک الصورة باعتبارها لها من النسب والاعتبارات المختلفة صورا
متعددة من الاعیان الثابتة علی قیاس ما قال الحکما فی ایجاده العقول
العشرة فالصوفیة قالوا بمثله فی ایجاده الاعیان الثابتة فی العلم الالهی
واما انبساطه ای الوجود العام الذی حقیقته هو وجود الحق تع علی
القوابل ای الاعیان الثابتة لا یجادها ای القوابل فی العین ای فی
الخارج فلا یکون علی تلک النسب عند الصوفیة المحققین وان کان
علیها عند الحکماء کما مر فیمکن ان یکون الصادر اولا بالوجود العینی
ای الخارج اکثر من واحد لانه تع لیس لواحد حقیقی بعد ظهوره
بصورة القوابل والاعیان الثابتة فی الوجود العلم الالهی فیجوز ان

يصدر عنه تعالى اكثر من واحد كما ذهب اليه الصوفية اي
الوجودية على ما مر من ان الصادر عنه تعالى عند الصوفية
موجودات متعددة الاعلى والاكمل والافراد ولله تعالى دره
في صفة الرسالة باسم الصوفية وافتتاحها باسمهم تنبيها على
ان المقصد الاصلي من الرسالة ليس الا بيان مذهبهم والانصاف
وانه قدس سره ما قصر في توضيح في تحقيق مذاهب المتكلمين
وتنقيح مقاصدهم وان جميع ما في هذه الرسالة من مذاهب
المتكلمين والحكماء منقول عن عباراته وبالمسطرة من شرح المواقف
وحاشية شرح الحكمة العين وباقي تصانيفه وسير من بحث
الوجود من شرح المقاصد ومذاهب الصوفية من كلام الغزالي
والمحقق العربي والشيخ صدر الدين القونوي فلله دره المص قدس سره
فانه ما قصر في جمعه وترتيبه كما ينبغي فانه يدل دلالة ظاهرة على كمال
فهمه وقوة حدسه وجودة فطنته وذكائه وانت خبير بانه لو كان
قدس سره ذاكرا لباقي اصول الدين ومباحث النبوة والامامة والمعاد
لكان كتابه تماما في الصناعة على هذا النمط وبعد ما وفقنا الله تع باتمام هذا
الشرح الذي ليس شانه حصر بل هو على خطب كثير في تحقيق المقاصد والخروج
على المضايق وام الدهر بلاد مثله عاقر خالج في صدري ان اصرها في المقاصد
الكلامية واصول الدين على هذا النمط بقدر ما امكن لكن البال غريق بحار المحن
وبعادي عن الاولاد والاكباد والوطن وظهور الفتن حفظنا الله واياكم عن ما
ظهر فيها وما بطن والشرح هذا قد تم والحمد لولي النعم